ГРАДАЦ

часопис
за књижевност
уметност и културу



СМРТ

124'125

ГРАДАЦ



Часопис за књижевност, уметност и културу
Број 124-125
Година 24.
1997.

Уредник
Бранко Кукић

Редакција
Бранко Кукић, Милосав Мариновић, Милијан Милошевић, Радојко Николић и Миленко Пајић

Дизајн
Миле Гроздanић

Коректор
Србислава Вилимановић Станковић



Часопис издају
Дом културе Чачак и Уметничко друштво "Градац"

Штампа
Штампарија Зухра, Београд, Витановачка 15

Адреса редакције и телефон
Часопис **Градац**, Дом културе,
32000 Чачак, 032/25-070

На основу мишљења Министарства за културу број 413-572/74-02 од 5. октобра 1975. не плаћа се порез на промет.

YUISSN 0351-0379



Овај број су финансирали
Министарство за културу Србије и Фонд за отворено друштво



124'125



САДРЖАЈ



Овај двоброј је приредио
Душан Ђорђевић Милеуснић



Илустрација на корици
Цртеж Фелисијана Ропса





ИГДРАСИЛ

знам да висим
на овом дрвету, ветром
        њихан свих девет ноћи;
дубоко посечен мачем
крварим за Одина,
        ја, жртва самом себи,
везан за то дрво:
нико не зна
        где његов корен води

нико ми није дао хлеба
нити да пијем ишта;
        у највећу дубину гледао сам
да спазим руне,
с урликом и вриском
        у вртлог несвести сам пао

Задобих добро бивање,
А и мудрост такође;
        растао сам и радовао се у свом расту;
од речи до речи
Ја вођен сам до речи, од
Дела до другог дела.

ПОРЕКЛО СМРТИ

Једном је жена имала децу близанце, неки кажу брата и сестру, који су се онесвестили. Вероватно су само спавали. Њихова их је мајка оставила ујутро; а када се увече вратила, они су још увек лежали тамо. Приметила је око куће трагове сличне њиховима: стога је помислила, они мора да су оживели и да су се играли док сам ја била отсутна. Једног дана она им се прикрала и нашла их како расправљају унутар куће. Једно је рекло: "Боље је бити мртав". Друго је рекло: "Боље је бити жив". Када су је угледали, престали су да говоре; и отада људи умиру с времена на време, увек има неких који су живи и неких који су мртви. Да је остала скривена, и да им је допустила да заврше расправу, једно би надвладало оно друго, и не би било или живота или смрти.

ПАС И ЗМИЈА

У почетку, није било смрти. Смрт је живела са Богом, и у прво време Бог није био вољан да допусти Смрти да иде у свет. Али, Смрт је молила Бога да јој дозволи да иде, и Бог се најзад сложио. У исто време, Бог је обећао човеку да, иако је Смрти дозвољено да буде у свету, он сâм неће умрети. Бог је такође обећао да ће Човеку послати неколико нових кожа, које он и његова породица могу навући када њиховим телима постане хладно.

Бог стави нове коже у кошару и заповеди Псу да је однесе Човеку и његовој породици. На путу, Пас веома огладне. На срећу, он срете неке друге животиње које су имале велику гозбу. Беше му мило да им се придружи, и утоли глад. Када је довољно јео, он оде у сенку и прилеже да се одмори. Док се тамо одмарао, Змија се лукаво примакла и питала га шта то има у кошари. Пас јој рече шта је унутра, и зашто је носи Човеку. Убрзо после тога, Пас заспа. Али, онда Змија, која је чекала у близини, узе кошару с новим кожама, и тихо склизну у грмље.

Недуго потом, Пас се пробуди и откри да му је Змија украла кошару с кожама, стога отрча до Човека и рече му шта се догодило. Човек онда оде до Бога и исприча му о томе, и захтеваше да се Змија натера да му врати коже. Али, Бог рече да он неће узети коже од Змије, и да ће Човек морати да умре кад постане стар. Од тог дана надаље Човек је увек терао пизму против Змије, и покушавао да је убије кад год ју је видео. Змија је, са своје стране, увек избегавала Човека и увек је живела сама. А пошто она још увек има кошару са кожама које је Бог прибавио, увек може заменити стару кожу новом.

ПЕСМА ДУХА

У време смрти,
Када сам сазнао да ће бити смрт,
Био сам веома изненађен.
Све је пропадало.
Мој дом,
Био сам тужан што га напуштам.

Управљао сам поглед далеко,
Слао свој дух на север, југ, исток и запад,
Покушавао да побегнем од смрти,
Али нисам нашао ништа,
Бог је немогућ.

МРТВИ НИСУ МРТВИ

Бираго Диоп

Чујући ствари више него бића,
слушајући глас ватре,
глас воде.
Чујући у ветру јецаво грмље,
уздахе наших предака.

Мртви никада нису отишли:
они су у сенкама.
Мртви нису у земљи:
они су у шуштећем дрвету,
јечећој шуми,
води што тече, води која спава, они су у колиби, у гомили,
мртви нису мртви.

Мртви никада нису отишли,
они су у дојкама жене,
они су у детету које плаче,
у пламтећем угарку.
Мртви нису у земљи:
они су у умирућој ватри,
јецајућој трави, цвилећем камењу,
они су у шикари, они су у кући,
мртви нису мртви.

ПЕСМА МРТВАЦА

Радост ме испуњава
Док свиће
А сунце
Тихо клизи напред.

Али ја лежим загушен страхом
Грамзиви црви се тискају
Разједају шупљину иза моје кључњаче
И раздиру моје очи.

Са зебњом лежим и размишљам.
Како ме је страх гушио
Када су ме закопали
У колибу од снега на језеру.

Када су затворили врата
Несхватљиво је
Како моја душа може побећи.

Већи је постајао мој страх
Док је лед пуцао
А прасак се све громовитије
Разлегао по небесима.

Славан је био живот
У зиму
Али зар ми је зима донела радост?
Бриге су ме разједале
Бриге за ђонове и саре.

Славан је био живот
У лето
Али да ли ми је лето донело радост?
Увек сам стрепео
Због крзнених покривача.

Славан је био живот
На морском леду.
Али да ли ми је то донело радост?
Стално сам страховао
Јер лосос није хтео да гризе.

Зар је то било тако лепо
Када сам стајао, поцрвенео, збуњен,
У ковитлацу слављеничке куће
А хор ми се смејао
Затечен мојом песмом?

Реците ми, сада, је ли живот на земљи био тако добар?
Овде ме радост испуњава
Док дања светлост пуца
А сунце
Тихо клизи напред.

ЈА САМ НИШТА

Тао Чиен (372-427. н.е.)

Где има живота, има смрти.
Чак и рана смрт не може кривити судбу.
Прошле ноћи био сам жив, данас сам дух.
Где је отишла душа?
Леш у дрвеном сандуку,
моја деца плачу,
добри пријатељи свраћају,
додирују ме да буду сигурни, јаучу.
Ја не осећам ништа.
Ни губитак ни добит,
ни правду ни кривду.
Заиста, после хиљада година
ко зна шта је срамота а шта слава?
Оно за чим стварно жалим
јесте што нисам довољно пио.

Никад довољно вина под старе дане.
Данас је моја чаша празна.
Ђаконије стављене пред мене
Никада више нећу јести.
Пријатељи, рођаци
сећају се, јецају.
Хоћу да кажем нешто, али не могу,
а када погледам поново
нема светла.
Обично сам спавао у главној дворани,
ноћас спавам у дивљини.
Нема повратка.

Густа дивља трава.
Усамљена бела врба.
Послат овде у хладном деветом месецу.
Нема људи уоколо.
Ничег, сем гробних хумки.
Коњи навраћају и њиште за мном.
Ветар хуји за мном.
Сам у мом сандуку,
затворен за хиљаду година.
Хиљаду година
Нећу видети јутро!
Нећу моћи говорити ни са ким!

Погребна поворка је отишла.
Сви одлазе своме дому.
Неко јеца, неко пева,
али шта се ту још може урадити
када је човек мртав?
Ја сам ништа.
Закопан сам дубоко у земљи.

ТИШИНА ЈЕ ЗНАК СМРТИ

Руми

Умрите сада, умрите, у овој Љубави умрите; када сте умрли
у овој Љубави, сви ћете примити нови живот.
Умрите сада, умрите, и не бојте се ове смрти, јер изаћи ћете
из ове земље и достићи небеса.
Умрите сада, умрите, и напустите ту путену душу, јер та је
путена душа као ланац, а ви сте као затвореници.
Узмите секире, и прокопајте пут из затвора; када сте сломили
затвор, сви ћете бити краљеви и принчеви.
Умрите сада, умрите пре прелепог Краља; ако умрете пре краља,
сви ћете бити краљеви и бићете обновљени.
Умрите сада, умрите, и изађите из тог облака; када изађете из
тог облака, сви ћете бити блистави пуни месеци.
Будите тихи, будите тихи; тишина је знак смрти; живот је тај
због кога ви бежите од оног који је тих.

ИГРА ДЕСЕТ ХИЉАДА ГОДИНА

Тозу Норио (11 година)

Ушао сам у океан и играо се.
Играо сам се на земљи такође.
Играо сам се исто тако и на небу.
Играо сам се са ђавољом децом на облацима.
Играо сам се са звездама падалицама у свемиру.
Играо сам се сувише дуго и године су прошле.
Играо сам се чак и када сам постао старац који се тетура.

Моја је брада била пет метара дуга.
Још увек сам се играо.
Чак и кад сам се одмарао, мој сан је био играње.
Коначно, играо сам се са сунцем, гледајући ко ће од нас
двоје бити црвенији.
Играо сам се већ десет хиљада година.
Чак и када сам био мртав, још увек сам се играо.
Гледао сам децу како се играју, са неба.

[Извор: **Death: An Anthology of Ancient Texts, Songs, Prayers and Stories**, N Point Press, 1984]

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеусник

СМРТ БУДЕ

Тада узвишени (Буда) доспе у први степен узнесености. И, издижући се из првог степена, пређе у други. И, издижући се из другог, пређе у трећи. И, издижући се из трећег степена, пређе у четврти. И, издижући се из четвртог степена узнесености, уђе у стање духа којем је присутна само бесконачност простора. И, излазећи из пуке свести о бесконачности мисли, уђе у стање духа којем уопште ништа није посебно присутно. И, излазећи из свести о ничему посебном, западе у стање између свесног и несвесног. И, излазећи из стања између свесног и несвесног, западе у стање где је свест и о осећајима и о мислима потпуно нестала.

Тада племенити Ананда рече племенитом Ануруди:

"О, господару мој, о Ануруда, Узвишени је мртав!"

"Не, брате Ананда, Узвишени није мртав. Он је ушао у стање у којем су и осећаји и мисли престали да буду!"

Тада Узвишени, излазећи из стања у којем су и осећаји и мисли престали да буду, уђе у стање између свесног и несвесног. И, излазећи из стања између свесног и несвесног, он уђе у стање духа у којем уопште ништа није посебно присутно. И, излазећи из свести о ничему посебном, он уђе у стање духа којему је присутна само бесконачност мисли. И, излазећи из пуке свести о бесконачности мисли, уђе у стање духа којем је присутна само бесконачност простора. И, излазећи из пуке свести о бесконачности простора, уђе у четврти степен узнесености. И, излазећи из четвртог степена, уђе у трећи. И, излазећи из трећег степена, уђе у други. И, излазећи из другог, уђе у први. И, излазећи из првог степена узнесености, уђе у други. И, излазећи из другог, степена уђе у трећи. И, излазећи из трећег степена, уђе у четврти степен узнесености. И, излазећи из последњег степена узнесености, он одмах издахну.

УЧЕЊЕ О ИСТОВЕТНОСТИ ЖИВОТА И СМРТИ

Доген са својим учеником Зенгеном оде у једну кућу да изјави саучешће поводом нечије смрти. Зенген лупну по ковчегу и рече Догену: "Да ли је он жив или мртав?" Доген одговори: "Не кажем да је жив, не кажем да је мртав". Зенген тад упита: "Зашто ми не кажеш да ли је или није?" Доген одговори: "Нећу да кажем! Нећу да кажем!"

Кад су се враћали у храм, Зенген рече: "Учитељу! Кажи ми! Ако ми не кажеш, ударићу те".

Доген одврати: "Удари ме ако желиш – али нећеш извући ниједну реч из мене". Зенген га тад удари. После тога, када је Доген умро, Зенген оде до Секисоа (другог његовог ученика) и рече му шта се догодило. Секисо рече: "Не кажем да је био жив, не кажем да је био мртав". Зенген упита: "Зашто ми не кажеш?" Секисо рече: "Нећу да кажем! Нећу да кажем!" Зенген наједном схвати истину.

Превела са енглеског
Драгица Лајешић

*Парасанг - стара персијска мера за дужину, око 5 км. (Прим.прев.)

УСУД ДУШЕ У СМРТИ

Три дана и три ноћи седи душа поред гробног камена (на чијој је плочи) тело (положено). Четвртог дана у зору, праћена Шраошом, блаженим, добрим Вајом, моћним Варамом (Вретрагном) и, њима насупрот, Чистачем Костију, злим Вајом, и демонима Фразиштом и Визиштом, и гоњена зловољом Јарости која зло чини, и која носи крваво копље, (душа) ће доћи до Моста Онога који награђује и наплаћује, узвишеног и страшног, јер ту морају и спасени и проклети проћи. Ту много непријатеља лежи чекајући. (Тамо ће она морати да се суочи) са злобом Јарости која витла крвавим копљем и Чистачем Костију који гута сва створења и не зна за ситост; али Митра, Шраоша, и Рашну посредоваће (у њену корист); и управо ће Рашну вагати (њена дела). Он не пушта да његове духовне теразије превагну ни на једну страну, нити на страну спасених, нити на страну проклетих, нити у прилог краљевима, нити принчевима. Ни за длаку неће он одступити, јер он није онај који поштује (особе). Он дели непристрасну правду и краљевима и принчевима и најопакијима од људи.

А када душа спасеног пређе тај мост, мост јој се чини као да је читав парасанг* широк; и душа спасеног пролази праћена блаженим Шраошом. И његова добра дела долазе да га сусретну у обличју деве лепше и убавије од било које девојке на Земљи. И душа спасеног каже: "Ко си ти? Јер никад на Земљи не видех деву лепшу и красотнију од тебе". Тада ће тај облик деве одговорити и рећи: "Ја нисам дева, него твоја властита добра дела, млади господине, чије су мисли, речи, дела и вера сви добри. Јер, када си на Земљи видео некога да нуди жртву демонима, онда си ти сео (одвојено) и нудио си жртву боговима. А када си видео да неки човек чини насиље и отимачину, да мучи добре људе и поступа с њима са погрдом, или гомила добра неправично стечена, онда си се ти уздржао од тога да одлазиш код других бахато и насилно; напротив, био си пажљив према добрим људима; ти си их примао с добродошлицом и нудио им гостољубље и давао им дарове, и ономе који је дошао изблиза и ономе који је дошао издалека. Своју имовину такође си чувао у складу са праведношћу. И када си видео да је неко донео неправичну пресуду, да је примао мито и лажно сведочио, онда си ти сео и сведочио право и истинито. Ја сам твоје добре мисли, добре речи, и добра дела које си ти мислио и говорио и чинио. Јер, иако сам ја била достојна поштовања (од почетка), ти си ме учинио још достојнијом; и иако сам ја била достојна части (од почетка), ти си ме учинио још часнијом; и иако сам ја била обдарена достојанством, ти си ми доделио још веће достојанство".

И када (душа) оде одатле, онда је мирисни лахор долебдео до ње, миориснији од сваког миомириса. Онда душа спасеног упита Шраошу: "Какав је ово лахор сличност чију у мирису никада на Земљи не омирисах?" Онда блажени Шраоша одговори души спасеног (и рече): "То је лахор са неба; зато је тако мирисан".

Онда она својим првим кораком ступа (у небо) добрих мисли, својим другим (у небо) добрих речи, трећим (у небо) добрих дела; а својим четвртим она доспева до Бескрајног Светла, где све је блажено. И сви богови и Величанствени Бесмртници долазе да је поздраве и питају како је путовала (говорећи): "Какав је био твој прелазак из тих непостојаних, страшљивих светова, увршених злом, у ове светове који не пролазе и у којима нема непријатеља, млади господине, чије су мисли, речи, дела и вера добри?"

Онда Ормузд Господ рече: "Не питајте га како је путовао: јер, он је био одвојен од свог вољеног тела и путовао је страшним путем". Онда су га служили најслађом храном, чак маслом раног пролећа, тако да је душа његова могла да се одмори после три ноћи ужаса на Мосту, који су му Чистач Костију и други демони приредили; и он је постављен на трон посвуда обожаван.

Јер, откривено је да је најслађа храна коју су духовни богови понудили човеку или жени после напуштања свести и тела, масло раног пролећа, и да су га они посадили на трон посвуда обожаван. И заувек

и занавек пребиваће он у обиљу блаженства заједно са духовним боговима.

Али, када човек који је проклет умре, онда три дана и три ноћи његова душа лебди близу његове главе, јецајући (и говорећи): "Куда да идем? И где да нађем уточиште?" И током та три дана и те три ноћи он својим очима види све грехове и рђавости које је починио на Земљи. Четвртог дана демон Визарш долази и везује душу проклетог на најсрамнији начин и, упркос противљењу блаженог Шраоше, одвлачи је до Моста Оног који награђује и наплаћује, Одмаздиоца. Онда ће Рашну, Праведни, разоткрити душу проклетог као заиста проклету.

Онда демон Визраш, жесток у својој јарости, граби душу проклетог, удара је и пакости јој без милости. И душа проклетог виче, урличе, и преклињући чини многе жалостиве молбе; и очајничка биће њена борба. Када су се сва њена борба и сва њена запомагања показали некорисним, никаква помоћ јој није понуђена од стране било ког бога нити од стране било ког демона, него ју је демон Визраш одвукао против њене воље у најдубљи пакао.

Онда девојка која нема ама баш никакве сличности са девојком долази да је сусретне. И душа проклетог каже тој грдобној сељанчури: "Ко си ти? Јер никад не видех тако гадну девојку на земљи, тако ружну и гнусну као што си ти". И у одговору та ружна девојчура каже јој: "Ја нисам никаква девојка, него сам ја твоја дела – гнусна дела – твоје зле мисли, зле речи, зла дела и зла вера. Јер, када си на земљи видео некога да нуди жртву боговима, онда си ти сео (у страну) и принео си жртву демонима: демоне и лажи си обожавао. А када си видео неког ко је гостопримио доброг човека и понудио му гостољубље, и дао дарове, како онима који су дошли из близине тако и онима који су дошли из даљине, онда си поступао према добрим људима са погрдом и исказао им непоштовање; нити си им дао дарове, него си затворио врата (пред њима). А када си видео неког ко је донео правичну пресуду, или није узео мито, или истинито сведочио, или говорио у правичности, онда си ти сео и донео неправичну пресуду, лажно сведочио, и говорио неправично. Ја сам твоје зле мисли, зле речи и зла дела која си ти мислио и говорио и чинио. Јер, иако сам ја била на злу гласу (испрва), ти си ме учинио још озлоглашенијом; и иако сам ја била нечасна и срамна (испрва), ти си ме учинио још бешчаснијом; и иако сам ја седела (испрва) међу несвеснима, ти си ме учинио још несвеснијом".

Онда првим кораком она иде у (пакао) зле мисли, својим другим кораком она иде у (пакао) зле речи, и својим трећим у (пакао) злих дела. А својим четвртим кораком она посрће у присусутво Духа Уништитеља и других демона. И демони јој се ругају и презиру је (говорећи): "Шта те је ражалостило код Ормузда Господа, и Величанствених Бесмртника, и на мирисном и дивном небу, и које жалбе имаш на њих да си морала да дођеш да видиш Ахримана, демоне и мрачни пакао? Јер, ми ћемо те мучити, нећемо имати милости за тебе, и дуго ћеш времена трпети мучење".

А онда ће Дух Уништења викнути демонима (рекавши): "Не питајте за њу; јер, она је била одвојена од свог вољеног тела и дошла је кроз пролаз највећег зла. Послужите је радије најпрљавијом и најгаднијом храном, храном направљеном у паклу".

Онда ће јој донети отров и отров отровнији од отрова, змије и шкорпије и друге љигаве гмазове (који бујају) у паклу и дати јој то да једе. И до Ускрснућа и Коначног Тела мора она остати у паклу и трпети многа мучења и све начине кажњавања. И храна коју она највећма мора тамо јести јесте трула, такорећи, и попут крви је.

[Извор: "The Soul's Fate at Death", R.C. Zaehner, **The Dawn and Twilight of Zoroastrianism**, Widenfeld & Nicolson, London, 1975. pp. 302-305]

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеусnић

■



...не слутећи шта ме чека... нити размишљајући о могућим последицама... кренуо сам путем који ме је могао одвести било куда... или онамо где све престаје и прелази у нешто друго... што ми је било потпуно свеједно... јер ми ни овде није било добро... о њему сам мислио као о свом јединoм могућем путу... свом јединoм могућем сапутнику на самом себи... свој корак сам тешко усклађивао са његовим... и било ми је тешко да га пратим... он ме је увлачио у себе и сâм сам постајао пут... и схвативши на крају да сам потпуно у његовој моћи и да је моја воља његова воља и да сам нигде јер он је нигде... да сам ништа јер он је ништа... престао сам бити...

...силазећи стрмим кривудавим степеништем обраслим у траву и маховину где се кораци једва чују... нисам ни слутио под каквим околностима ћу се наћи на крају свог пута... и када је граница између мог могућег силажења и пењања била превазиђена и када ми већ није било јасно силазим ли то ја или се пењем... траве и маховине више није било на мом путу... кораци су одјекивали као звона у долини... све јаче и јаче... и када је граница између звука и тишине била превазиђена... и када ми више није било јасно одзвањају ли то моји кораци или је тишина... знао сам да се одатле више нећу извући...

...наишавши на нешто што би могао бити траг који некуда води... бејах привучен и заокупљен њим до те мере... до оне границе где моја воља престаје и где све прелази у нешто друго... постадох трагач на свом трагу... онамо куда сам пролазио следећи свој траг беше дан... почетак дана у мирисној измаглици коју је ветар у праменовима разносио са обе стране пута... пут који је водио у планине у даљини постајао је све стрмији а магла све гушћа... траг је водио у мрак... пењући се кроз мрак... трагач поче да у мраку разазнаје свој траг... тада сам знао да сам на правом трагу...

...пут је водио долином у планине које су у даљини... у бледој измаглици... затварале круг око ње... било је суво и без ветра... жега... ниједне животиње у целом простору који је могло да обухвати око... са обе стране жутело се ниско сасушено растиње... сунце је пржило... све је мирисало на скори пожар... пожар који је требао да се деси... који ће се десити... путем... по прашини... све у недоглед... били су разбацани крупни бели цветови... ширио се јак сладак мирис... ту је била граница... ту је била смрт... зађи у тај предео и најмањим својим делом... значи да си увучен... без могућности... и без жеље... за повратком...





Послана сам од Моћи,
и дођох онима који мисле на мене,
и нађена сам међу онима који ме траже.
Осмотрите ме, ви који мислите о мени,
а ви који слушате, почујте ме.
Ви који чекате на мене, узмите ме себи.
И не изгоните ме из свог вида.
И не чините да ме ваш глас мрзи, нити ваш слух.
Не будите неуки о мени било где или било када. Будите
спремни!
Не будите неуки о мени.

Јер ја сам прва и последња.
Ја сам она која је поштована и она која је презрена.
Ја сам курва и она која је света.
Ја сам жена и девица.
Ја сам (мајка) и ћерка.
Ја сам удови моје мајке.
Ја сам неплодна
и многи су њени синови.
Ја сам она чије је венчање велико,
и ја нисам узела мужа.
Ја сам примаља и она која не носи.
Ја сам утеха мојим трудовима.
Ја сам невеста и младожења,
и мој муж је онај који ме је родио.
Ја сам мајка свога оца
и сестра мога мужа,
и он је мој изданак.
Ја сам роб његов, који ме је припремио.
Ја сам владар свога изданка.
Али он је онај који ме је (родио) пре времена
на дан рођења.
И он је мој изданак (у) (право) време,
и моја је моћ од њега.
Ја сам палица његове моћи у његовој младости
(и) он је штап моје старости.
И што год он хоће мени се догађа.
Ја сам тишина која је непојмљива
и идеја које се често сећају.
Ја сам глас чији је звук многострук
и реч чије је појављивање вишеструко.
Ја сам изрек мог имена.

Зашто ме ви, који ме мрзите, волите
и мрзите оне који ме воле?
Ви који ме поричете, признајте ме,
и ви који ме признајете, поричете.
Ви који говорите истину о мени, лажете о мени,
а ви који сте лагали о мени, о мени говорите истину.
Ви који ме знате, будите неуки о мени,
а они који ме нису знали, нека ме знају.
Јер ја сам знање и незнање.
Ја сам срамота и бестидност.
Ја сам бесрамна; ја сам посрамљена.
Ја сам снага и ја сам страх.
Ја сам рат и мир.
Пазите на мене.
Ја сам она која је обешчашћена и она која је велика.

Пазите на моје сиромаштво и моје богатство.
Не будите осиони према мени када сам прогнана на земљу
(и) наћи ћете ме у (онима који) ће доћи.
И не тражите ме на гомили ђубрета
не одлазите и не остављајте ме прогнаном
и наћи ћете ме у краљевствима.
И не тражите ме када сам прогнана међу оне који
су осрамоћени и на најмањим местима,
и не смејте ми се.
И не изгоните ме међу оне који су убијени у насиљу.
Али ја, ја сам самилосна и ја сам сурова.

Будите спремни!
Не мрзите на моју послушност
и не љубите моје самообуздавање.
У мојој слабости не напуштајте ме
и не бојте се моје моћи.
Јер зашто презирете мој страх
и проклињете мој понос?
Али ја сам она која постоји у свим страховима
и снага сам у дрхтању.
Ја сам она која је слаба,
и ја сам добро на пријатном месту.
Ја сам неразумна и ја сам мудра.

Зашто сте ме мрзели у вашим намерама?
Јер ја ћу бити тиха међу онима који су тихи,
и појавићу се и говорити.

Зашто сте ме онда мрзели, ви Грци?
Зато што сам варварин међу варварима?
Јер ја сам мудрост Грка̑
и знање варвара.
(Ја) сам она чија је слика велика у Египту
и она која нема никакву слику међу варварима.
Ја сам она коју су мрзели посвуда
и коју су љубили посвуда.
Ја сам она коју су они звали Живот,
а ви звали Смрт.
Ја сам она коју су они звали Закон,
а ви звали Безакоње.
Ја сам она коју сте ви прогањали
и ја сам она коју сте ви ухватили.
Ја сам она коју сте ви расејали
и ви сте ме прикупили.
Ја сам она пред којом сте ви били осрамоћени,
а ви сте били бестидни према мени.
Ја сам она која не празнује
и ја сам она чији су празници многи.
Ја, ја сам безбожна
и ја сам она чији је Бог велик.
Ја сам она на коју сте ви мислили,
а ви сте ме презрели.
Ја сам неука,
а они су учили од мене.
Ја сам она коју сте ви презрели,
а ви сте мислили на мене.
Ја сам она од које сте се скривали,
а ви сте ми се појавили.
Али кад год се ви скривате
ја са̑ма ћу се појавити.
Јер (кад год се) ви (појавите)
ја са̑ма (ћу се скрити) од вас.
Они који су (...) према томе (...) неразумно (...)

Одведите ме (... разуму) из жалости,
и узмите ме себи од разума (и) туге.
И узмите ме себи са места која су ружна и рушевна,
и опљачкајте од оних који су добри и мада у ружноћи.
Из срамоте, узмите ме себи бесрамно;
и из бесрамности и срамоте, прекорите моје удове
у себи.
И приђите ми, ви који ме знате
и ви који знате моје удове,
и успоставите велике међу малим, првим створењима.
Приђите детињству,
и не презирите га зато што је мало и сићушно.
И не обрћите величину у неким деловима
од малости,
јер се малости знају на основу величине.

Зашто ме проклињете и поштујете?
Рањавали сте и имали милости.
Не одвајајте ме од оних првих које сте (знали).
(И) не терајте никог (нити) обрћите иког
(...) обрћу вас и не (...знају) њега.
(...)
Шта је моје (...)
Ја знам оне прве и они после њих (знају) мене.

Али ја сам ум (...) и остатак (...).
Ја сам знање мог испитивања,
и проналажење оних који мене траже,
и заповест оних који траже од мене,
и моћ моћи у мом знању
анђела, који су послати на моју реч,
и богова, који су послати благовремено, мојим саветом,
и духова сваког човека који постоји са мном,
и жена које пребивају у мени.
Ја сам она која је поштована, и која је хваљена,
и која је ниподаштавано презрена.
Ја сам мир
и рат је избио због мене.
И ја сам странац и домородна сам.
Ја сам суштина и она која нема суштине.
Они који су без удружености са мном неуки су о мени,
и они који су у мојој суштини, они који ме знају.
Они који су ми блиски неуки су о мени,
а они који су далеко од мене они су који су ме знали.
На дан када сам блиска (вама),
(ви) сте далеко (од мене),
(И) на дан када (сам далеко) од вас,
(близу сам) вам.

(Ја сам...) унутар.
(Ја сам...) природâ.
Ја сам (...) стварања (духова).
(...) захтев душâ.
(Ја сам) надзор и надзирљива сам.
Ја сам јединство и растварање.
Ја сам трајност и ја сам распад.
Ја сам она која је испод,
и они долазе овамо к мени.
Ја сам суд и ослобађајућа пресуда.
Ја, ја сам безгрешна,
и корен греха произлази из мене.
Ја сам жудња у (спољашњој) појави
и унутрашње самообуздавање постоји у мени.
Ја сам чујење које је доступно свима
и говор који се не може схватити.
Ја сам мутавац који не говори,
и велика је множина мојих речи.
Чујте ме у благости, и учите о мени у грубости.
Ја сам она која јауче,
и ја сам бачена на лице земље.
Ја припремам хлеб и свој ум у њему.
Ја сам знање мога имена.
Ја сам она која јауче
и ја слушам.
Ја се појављујем и (...) улазим у (...) печат моје (..).
Ја сам (...) одбрана (...).
Ја сам она коју зову Истина,
и грешност (...).

Ви ме штујете (...) и шапћете против (мене).
Ви (који) сте побеђени,
судите онима (који вас побеђују) пре него они изрекну суд
против вас,
јер судија и пристрасност постоје у вама.
Ако вас је он осудио, ко ће вас ослободити пресуде?
Или ако вас је ослободио пресудом, ко ће моћи да вас
притвори?
Јер, оно што је у вама то је изван вас,
и онај ко вас прави споља
онај је који обликује вашу унутрашњост.
И оно што видите изван себе,
видите у себи;
то је видљиво и то је ваше одело.

Почујте ме, ви који чујете,
и учите од мојих речи, ви који ме знате.
Ја сам чујење које је доступно свему;
ја сам говор који се не може схватити.
Ја сам име звука
и звук имена.
Ја сам знак писмена
и означење поделе.
И ја (...).
(...) светло (...).
(...) они који чују (...) вама
(...) велика моћ.
И (...) неће уклонити име.
(...) оном који ме је створио.
И ја ћу рећи његово име.
Погледај потом на његове речи
и све списе који су завршени.
Пазите онда, ви који чујете
и ви такође, анђели и они који су били послати,
и ви духови који сте се дигли из мртвих.
Јер ја сам она која једино постоји,
и немам никог ко ће ми судити.

Јер многа су пријатна обличја која постоје у
бројним гресима,
и неумерености,
и срамотне муке,
и пролазна задовољства
која (људи) пригрљују док не постану уздржани
и не оду горе до свог одморишта.
И они ће ме наћи тамо,
и живеће
и неће умрети поново.

[Izvor: "The Thunder, Perfect Mind", **The Nag Hammadi Library in English**, Leiden, 1988, pp. 297-303]

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеуснић

■



/.../ пут. И /он му говораше/, рекавши, "/Којим/ путем /да се попнем/ до /Јерусалима/?" Дете /одговори, рекавши/, "Кажи своје име, тако да ти /могу показати/ пут". /Дете/ је знало /ко је био Павле/. Он је желео да говори с њим својим речима /да би/ могао да нађе изговор да разговара са њим.

Дете говораше, рекавши, "Ја знам ко си ти, Павле. Ти си онај који је био благословен из мајчине материце. Јер, ја сам /дошао/ теби да би ти могао /да се попнеш до Јерусалима/ до осталих /апостола. И/ из тог разлога /био си позван. И/ ја сам /Дух који те/ прати. Нека /ти се дух пробуди, Павле/, са /.../. Јер /.../ цео који /... /међу /хијерархијом анђела и/ ових управитеља /и/ арханђела и моћи и читаве лозе демона /.../, онај који открива тела семену душе".

И пошто је привео тај говор крају, он говораше, рекавши ми, "Нека ти се дух пробуди, Павле, и види да је ова планина на којој стојиш планина Јерихон, тако да можеш знати скривене ствари у онима које су видљиве. Сада, дванаест апостола су они до којих ћеш ти доћи, јер они су изабрани духови и они ће те поздравити". Он подиже свој поглед и виде их како га поздрављају.

А онда Свети /Дух/ који говораше с /њим/ узнесе га горе на треће небо и он прође с ону страну на четврто /небо/. /Свети/ Дух говораше му, рекавши, "Погледај и види своје /обличје/ на земљи". И он /погледа/ доле и виде оне /који су били на/ земљи. Гледао је укоченог погледа /и видео/ оне који су били на /... Онда је/ нетремице гледао /доле и/ видео /дванаест/ апостола /с/ њихове десне стране /и/ с његове леве стране у стварању; а Дух је ишао испред њих.

Али, ја сам видео на четвртом небу у складу с поретком – видео сам анђеле који подсећају на богове, анђеле како доносе душу из земље мртвих. Сместили су је пред врата у четврто небо. И анђели су је бичевали. Душа говораше, рекавши, "Који је то грех био што сам га починила у свету?" Вратар који пребива на четвртом небу одговори, рекавши, "Није било право починити сва она безакона дела која су у свету мртвих". Душа одговори, рекавши, "Доведи сведоке! Нека ти они /покажу/ у којем сам телу починила безакона дела. /Хоћеш ли/ да донесеш књигу /и прочиташ из ње/?"

И три сведока дођоше. Први проговори, рекавши, "Зар /нисам ја/ био у телу другог сата кад /.../? Устадох против тебе док /ниси пала/ у љутину /и јарост/ и завист". И други проговори, рекавши, "Зар нисам ја био у свету? И ушао сам у пети сат, и видео сам те и жуђао за тобом? И пази сада, дакле, ја те оптужујем за убиства која си починила". Трећи проговори, рекавши, "Зар ти нисам дошао дванаестог сата оног дана када је сунце требало да зађе? Дадох ти таму док не окончаш своје грехе". Кад душа чу ове ствари она спусти поглед у тузи. А онда погледа горе. Била је срушена. Душа која је била збачена /оде/ у тело које је било припремљено /за њу. И/ гле /њени/ сведоци били су готови.

/Онда погледах/ горе и /видех/ Дух како /ми/ говори, "Павле, дођи! /Приђи/ ми!" Потом док сам /ишао/, врата се отворише, /и/ ја одох горе на пето /небо/. И ја видех остале апостоле /како иду са мном/ док нас је Дух пратио. И видех великог анђела на петом небу како држи гвоздени штап у својој руци. Ту су била три друга анђела с њим, и ја сам укоченог погледа гледао у њихова лица. Али, они су били такмаци међусобно, гонећи душе на суд с бичевима у рукама. Али, ја одох са Духом и врата ми се отворише.

Онда се попесмо на шесто небо. И ја видех остале апостоле како иду са мном, и Свети Дух ме је водио испред њих. И ја погледах ͵оре увис и видех велику светлост како сија надоле на шесто небо. Проговорих, рекавши вратару који је био на шестом небу, "/Отвори/ ми и /Светом/ Духу /који је/ преда /мном/". Он /ми/ отвори.

/Онда се попесмо/ горе на седмо /небо и ја видех/ старог човека /.../ светлошћу /и чије је рухо/ било бело. /Његов престо/ који је на седмом небу, /био је/ сјајнији од сунца /седам/ пута. Старац проговори, рекавши /ми/, "Куда идеш, Павле, о блажени, ти који беше одвојен од мајчине материце?" Али, ја погледах у Дух, и он климаше главом, рекавши ми, "Говори с њим!" И ја одговорих, рекавши старцу, "Идем на место са којег сам

дошао". А стари човек ми одговори, "Одакле си ти?" Али, ја одговорих, рекавши, "Идем доле у свет мртвих да бих поробио ропство које је било поробљено у ропству Вавилона". Старац ми одговори, рекавши, "Како ћеш моћи да одеш од мене? Погледај и види хијерархију анђела и управитеља". Дух проговори, рекавши, "Подај му знак који имаш, и /он ће/ ти отворити". И онда /му/ дадох знак. Он окрете своје лице надоле према свом стварању и према онима који су његови властити управитељи.

И онда се /седмо/ небо отвори и ми се попесмо у Огдоаду. И ја видех дванаест апостола. Они ме поздравише и ми се попесмо на девето небо. Ја поздравих све оне који су били на деветом небу, и ми се попесмо на десето небо. И ја поздравих остале духове.

Апокалипса Павлова

[Извор: "The Apocalypse of Paul", **The Nag Hammadi Library in English**, Leiden, 1988, pp. 257-9]

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеуснић

■

Апокалипса Петрова



Док је Спаситељ седео у храму три стоте (године) завета и договора десетог стуба, и будући задовољан са бројем живог, непропадљивог Божанства на престолу, он ми рече, "Петре, блажени су они горе који припадају Оцу који откри живот онима који су од живота, кроз мене, пошто сам (их) ја подсетио, оне који се ослањају на оно што је снажно, да могу да чују моју реч и разлуче речи неправедности и кршења закона од праведности, будући су од висине сваке речи ове плероме истине, пошто су просветљене у доброј вољи од стране онога којег управитељи траже. Али, они га не нађоше, нити је био помињан у било којем поколењу пророка. Он се сада појавио међу овима, у њему који се појавио, који је Син Човеков који је узнет на небо у плашњи људи сличне суштине. Али, ти са̂м, Петре, постајеш у складу са својим именом савршен са мном, који сам те одабрао, јер сам од тебе успоставио основу за остале које сам сазвао због знања. Стога буди јак до опонашања праведности – онога који те је позвао, побудивши те да то знаш на начин који је вредан труда због одбацивања које се њему десило, и жила његових руку и његових ногу, и крунисања од стране оних из средњег подручја, и тела његове зрачности које су они донели надајући се служби због награде части – као што је он хтео да те оповргне три пута ове ноћи".

И док је говорио ове ствари, видех свештенике и људе који су трчали према нама са камењем као да би нас убили; и побојао сам се да ћемо умрети.

А он ми рече, "Петре, рекох ти много пута да су они слепи који немају вођства. Ако хоћеш да спознаш њихово слепило стави своје руке на (своје) очи – своје рухо – и реци шта видиш".

Али, када сам то учинио, нисам видео ништа. Рекох, "(Овако) нико не види".

Поново ми је рекао, "Уради то опет".

А онда се у мени појави страх с радошћу, јер видех светлост већу него што је светлост дана. Онда она сиђе доле на Спаситеља. И ја му рекох о овим стварима које сам видео.

А он ми поново рече, "Подигни руке и почуј оно што свештеници и људи говоре".

И ја послушах свештенике док су седели са писарима. Гомила је викала и урлала.

Када он чу ове ствари од мене рече ми, "Запуши уши и послушај ствари које они говоре".

И ја послушах опет. "Док седиш они те величају".

И кад рекох ове ствари, Спаситељ рече, "Рекао сам ти да су ови (људи) слепи и глуви. Слушај сада ствари које ти они говоре у тајни, и чувај их. Не кажи их синовима овог доба. Јер они ће те ружити у овом добу, јер они не знају за тебе, али хвалиће те у знању".

"Јер, многи ће примити наше учење у почетку. И они ће се окренути од њих вољом Оца њихове грешке, јер они су учинили оно што је он хтео. И они ће их открити на свом суду, тј. слуге Речи. Али, они који су се измешали са овима постаће њихови затвореници, јер су они без опажања. А невиног, доброг, чистог они гурају раднику смрти и у краљевство оних који славе Христа у повратку. И они славе људе распростирања неистине, оне који ће доћи после тебе. И они ће бити привржени имену мртвог човека, мислећи да ће постати чисти. Али, они ће постати увелико прљави и пашће у име грешке, и у руку злог, лукавог човека и у разнолике догме, и њима ће бити управљано јеретички."

"Јер, неки од њих ће хулити на истину и објавиће зло учење. И рећи ће зле ствари једни против других. Неки ће именовати: (они) који стоје у снази архоната, човека и голе жене која има многе облике и предмет је многе патње. А они који говоре ове ствари питаће о сновима. И ако кажу да је сан дошао од демона вредног њихове грешке, онда ће им бити дато проклетство уместо непокварљивости."

"Јер, зло не може произвести добре плодове. Јер, место са којег је свако од њих производи оно што је слично њему; јер, није свака душа од истине, нити од бесмртности. Јер, свака душа ових доба по нашем гледању има смрт додељену јој зато што је она увек роб, јер је она створена због својих жудњи и њиховог вечног уништења, у којем оне јесу и од којег оне јесу. Оне (душе) воле створења материје које су произашле са њима."

"Међутим, бесмртне душе нису као ове, о Петре. Али, заиста, све док час још није дошао, (бесмртна душа) подсећаће на смртну. Али, она неће открити своју природу, да је једино она бесмртна, и да мисли о бесмртности, имајући веру, и жудећи да порекне ове ствари."

"Јер, људи не разабиру смокве од трња или трновог дрвета, ако су мудри, нити грожђе од чичка. Јер, с једне стране, оно што увек настаје јесте у ономе од чега је, будући од онога што није добро, које постаје разарање за њу (душу) и смрт. Али, она (бесмртна душа) која је у Вечном Једном јесте у Једном живота и бесмртности живота на које они наличе."

"Стога, све оно које постоји неће се растворити у оно што не постоји. Јер, глуви и слепи слажу се само са својом врстом."

"Али, други ће се променити од злих речи и обмањујућих тајни. Неки који не разумеју тајну говоре о стварима које не разумеју, али они ће се хвастати да је тајна истине једино њихова. И у охолости они ће се ухватити за гордост и завидети бесмртној души која је постала завет. Јер, свако управитељство, закон и моћ еона хоће да буде са овима у стварању света, да би они који нису, будући заборављени од стране оних који јесу, могли да их славе, иако они нису били спасени, нити су их они довели на Пут, желећи увек да могу постати они који не нестају. Јер, ако бесмртна душа прими моћ у умном духу... Али, одмах се они придружују једноме од оних који су их обманули."

"Али, многи други који се противе истини и који су гласници грешке, направиће своју грешку и свој закон против ових мојих чистих мисли, као да изгледају из једног (угла), мислећи да су добро и зло из једног (извора). Они баратају с мојом речи. И они ће ширити строгу веру. Род бесмртних душа ићи ће у њу узалуд до моје Парусије. Јер, они ће изаћи из њих – и мој опроштај њихових преступа у које упадају помоћу њихових ђавола, чији сам искуп добио из ропства у којем су били, да им дам слободу тако да могу да

створе подражавајући остатак у име мртвог човека, који је Хермас, од прворођеног неправедности, да у светло које постоји не би могли да верују они који су мали. Али, они од ове врсте јесу радници који ће бити прогнани у најдаљу таму, далеко од синова светлости. Јер, нити ће они ући нити ће они дати онима који иду горе свој допуст за њихово ослобођење."

"А они други међу њима који још увек пате мисле да ће усавршити мудрост братства које заиста постоји које је духовно удружење са онима уједињеним у заједницу, кроз коју ће венчање непокварљивости бити откривено. Сродна врста сестринства појавиће се као опонашање. То су оне које тлаче своју браћу, говорећи им, 'Кроз ово наш Бог је милостив, јер спасење не долази кроз ово', не знајући казну оних које су обрадовали они који су учинили ту ствар онима који су мали, које су видели (и) које су ставили у затвор."

"И биће других међу онима који су изван нашег броја који себе називају бискупом и исто тако ђаконима као да су добили власт од Бога. Они се стављају под седам вођа. Ти људи су суви канали."

Али, ја рекох, "Ја се бојим због тога што си ми рекао, да су заиста (они који су) мали, по нашем гледишту, они патворени, заиста, да постоји мноштво оних који ће завести многе друге који живе, и уништити их међу собом. И када говоре твоје име њима ће се веровати".

Спаситељ рече, "За време, које је одређено за њих у сразмери са њиховом грешком они ће владати над онима који су мали. А после докончања грешке, онај који никада не стари и који има бесмртно разумевање постаће млад, а они (они који су мали) владаће над онима који су њихови владари. Корен њихове грешке он ће ишчупати и изложиће га срамоти тако да ће он бити очигледан у свој дрскости коју је преузео на себе. И такви ће постати непромењиви, о Петре".

"Хајде, онда, наставимо са довршењем воље непропадљивог Оца. Јер, гле, они који ће им донети суд долазе, и изложиће их срамоти. Али, мене они не могу додирнути. А ти, Петре, стајаћеш у средини. Не бој се због свог кукавичлука. Њихови духови биће затворени, јер онај невидљиви им се супротставио."

Када он рече те ствари, видех да су га они, како изгледа, шчепали. И ја рекох, "Шта то видим, о Господе, да си то ти сâм којег су они узели, и да ти мене хваташ? Односно, ко је тај који је радостан и смеје се на крсту? И је ли то неко други чије шаке и стопала они ударају?"

Спаситељ ми рече, "Онај којег си видео на крсту, радосног и да се смеје, то је нови Исус. Али, овај у чије шаке и стопала они укуцавају ексере јесте његов плотни део, који је замена која се излаже срамоти, онај који је дошао у бивање у његовом обличју. Али, погледај њега и мене..."

Али ја, кад сам погледао, рекох, "Господе, нико не гледа у тебе. Напустимо ово место".

Али, он ми рече, "Рекао сам ти, 'Остави слепе на миру!' А ти, погледај како они не знају шта говоре. Јер, сина њихове славе уместо мог слугу изложили су срамоти..."

И ја видех неког како нам прилази подсећајући на њега, чак на њега који се смејао на крсту. И он беше (испуњен) Светим Духом, и он је Спаситељ. И била је велика неисказива светлост око њих, и мноштво неисказивих и невидљивих анђела благосиљало их је. И када га погледах, онај ко величаше беше открит.

И он ми рече, "Буди јак, јер ти си онај којем су ове тајне дате, да их сазнаш откривењем, да је онај којег су разапели, прворођени, и дом демона и камена посуда у којој они пребивају, дом Елохима, крста који је испод Закона. Али, онај који стоји близу њега јесте живи Спаситељ, први у њему, којег су они шчепали и ослободили, који с радошћу стоји гледајући у оне који су му учинили насиље, јер су они подељени међу собом. Стога се он смеје одсутности њиховог опажања, знајући да су рођени слепи. Тако ће онда онај који је подложан патњи доћи, јер је тело замена. Али, оно што су они ослободили било је моје нетелесно тело. Али, ја сам умни Дух испуњен блиставом свет-

лошћу. Онај којег си видео да ми долази јесте наша умна Плерома, која сједињује савршену светлост са мојим светим Духом".

"Ове ствари, дакле, које си видео, представићеш онима оне друге врсте који нису од овог доба. Јер, неће бити никакве части ни у једном човеку који није бесмртан, него само (у) онима који беху изабрани из бесмртне суштине, која је показала да је у моћи да садржи онога који даје своје преобиље. Стога ја рекох, 'Свакоме ко има, даће се и претећи ће му'. Али, ономе који нема, то јест човеку од овог места, који је потпуно мртав, који је измештен из сâда стварања онога што је зачето, за којег, ако се појави једна од бесмртних суштина, они мисле да га поседују – биће узето и додато ономе који има. Ти стога буди храбар и не плаши се уопште. Јер, ја ћу бити с тобом како нико од твојих непријатеља не би могао да превлада над тобом. Мир с тобом. Буди јак!"

Кад он (Исус) рече ове ствари, он (Петар) дође себи.

Апокалипса Петрова

[Извор: "The Apocalypse of Peter", **The Nag Hammadi Library in English**, Leiden, 1988, pp. 373-8]

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеусник

Лек смрти - Меркур филозофа



Лек смрти

Веи Појанг оде у планине да начини делотворне лекове. С њим су била три ученика, од којих је за двојицу мислио да им недостаје потпуна вера. Када је лек био начињен, ставио их је на кушњу. Рекао је, "Златни лек је направљен, али треба прво да га испитамо на псу. Ако се псу не догоди никакво зло, онда га и ми можемо узети, али ако пас од њега умре, ми не треба да га узмемо". (Појанг је са собом у планине повео белог пса. Ако број узимања лека није био довољан или ако једињење није задовољило постављено мерило, оно би садржавало мало отрова и узроковало би привремену смрт.)

Појанг даде лек псу, и пас угину тренутном смрћу. После тога он рече, "Лек још није готов. Пас је умро од њега. Зар ово не показује да божанска светлост још није достигнута? Ако га ми сами узмемо, бојим се да ћемо проћи исто као и пас. Шта да урадимо?" Ученици упиташе, "Да ли бисте га ви сами узели, господине?" На ово Појанг одговори, "Напустио сам световни пут и одрекао се дома да дођем овде. Стидео бих се да се вратим ако не бих могао да постанем бесмртан. Дакле, живети без узимања лека било би сасвим исто као и умрети од њега. Морам га узети". С овим последњим речима он стави лек у своја уста и намах умре.

Видевши ово, један од ученика рече, "Наш учитељ није био обичан човек. Он је узео лек и умро од њега. Мора да је то учинио с посебном намером". Ученик такође узе лек и умре. Онда друга два ученика рекоше један другом, "Сврха прављења лека је покушај постизања дуговечности. А узимање овог лека је узроковало смрт. Биће боље не узети лек и на тај начин бити у могућности да живимо коју деценију дуже". Они напустише планину заједно не узевши лек, намеравајући да добаве све што треба за сахрану учитеља и друга.

По одласку двојице ученика, Појанг оживе. Он стави мало добро зготовљеног лека у уста ученика и у уста пса. За неколико тренутака они оживеше. Он подигну учени-

ка, чије је име било Ји, и пса и оде путем бесмртника. По дрвосечи, којега су срели, он посла писмо захвале двојици ученика. Њих испуни кајање пошто прочиташе писмо.

Меркур филозофа

Устајући из смрти, ја убијам смрт – која убија мене. Поново подижем тела која сам створио. Живећи у смрти, ја себе уништавам – због чега се радујеш. Ти се не можеш радовати без мене и мог живота.

Ако носим отров у својој глави, у моме репу који гризем са јарошћу лежи лек. Свакога ко мисли да се забави на мој рачун, убићу својим продорним оком.



Свако ко ме гризе мора прво угристи себе; иначе, ако ја угризем њега, смрт ће га прво угристи, у глави; јер, прво он мора угристи мене, будући да је угризање лек за угризање.

[Текстови **Лек смрти** и **Меркур филозофа** преузети су из: **Змија и Змај**, Београд, 1985, с. 77-8 и с. 198]

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеуснић

Splendor Solis

Соломон Трисмосин



Трећа расправа
Шеста парабола

Росинус прича о визији коју је имао о човеку чије је тело било мртво, а ипак дивно и бело као Со. Глава је имала леп златан изглед, али је била одсечена од трупа, а тако и остали удови; одмах до њега стајао је ружан човек црног и суровог лица, са окрвављеним мачем у десној руци, и он је био убица доброг човека. У његовој левој руци био је папир на коме је било написано следеће: "Убих те, да би ти могао преобилан живот задобити, али твоју главу пажљиво ћу скрити, да те овосветски развратници не могу наћи, и уништити земљу, а твоје тело закопаћу, да би могло да иструли, сазре и донесе безбројне плодове".



Слика представља свирепог подлог човека са дивљом разбарушеном црном косом, одевеног у црвено са белим хаљетком осенченим бледољубичастим, и са извученим мачем у десној руци. У левој руци држи златну главу дивног леша прелепе коже, који лежи под његовим ногама, свеже исечен. Руке и

ноге одрезане су, показујући чисто црвено месо. Ова је сцена представљена на отвореном простору испред палате. Река тече поред, по којој плове гондоле. Замкови и лепе господске куће виде се у даљини, као у најславније доба Венеције, града палата. Види се како неколико људи шета или стоји, али они су несвесни овде описане сцене. Виде се златасти вршци на зеленом лишћу, над којим је ова језовита сцена представљена.

На основи испод, виде се две мале златне слике, она на левој страни представља Краља који тера четири речна коња, иза тога је женска фигура у чамцу, која држи две узде повезане с коњем, и на тај начин чамац се креће.

Слика на десној страни представља жену у чамцу која држи трокраку виљушку, трозубац, у својој десној руци (без ручице), са уздама у левој руци, терајући три речна коња. Испред тога налазе се сатир и две жене; а још две налазе се иза, једна од њих седи на леђима тритона. Птице и цвеће на златној основи употпуњују слику.

Седма парабола

Овидије, стари Римљанин, писао је у истом смислу, када је поменуо древног Мудраца коме је, када је пожелео да се подмлади, речено: да би морао да дозволи да буде исечен на комаде и да буде искуван до савршеног одварка, и онда ће његови удови бити поново сјედињени и обновљени у обиљу и снази.

У дворишту величанствене палате, испод сводова, налази се кружна пећ на којој је гвоздена посуда или бакарни котао напуњен водом у којој је до груди наг човек, црвене коже. На његовој глави стоји голубица, са раширеним белим крилима, плаво осенченим. Човек дува у пећ помоћу два меха веома напрегнуто и нестрпљиво. Његова је кошуља црвена, панталоне плаве, капут је црн са плавим обрубом, ципеле су црне, кецеља бела, коса је подужа и неуредна. Цела фигура одаје радника. На удаљеном своду виде се две фигуре. Једна је женска, обучена у црвено и држи боцу у руци; друга је мушкарац, обучен у бледољубичасто, који гледа према човеку у врелој купки. Поред радника налази се боца у облику тикве, односно реторта од стакла, клешта и угаљ за ватру. У



двема нишама у зиду виде се фигуре Меркура и Јупитера. На постољу, односно пиједесталу стуба налази се рељеф, односно барељеф Вулкана како ради као ковач, са помоћником који је подигао своју руку са чекићем, као да помаже. Птице и цвеће на златној позадини испуњавају маргину ове слике.

[Извор: Solomon Trismosin: **Splendor Solis**, London, 1925, ed. by J. K., p. 33 и p. 50-2.]

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеусник

■

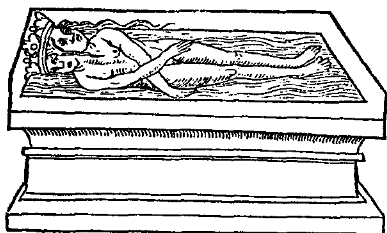


(6) Смрт

> Овде краљ и краљица леже мртви.
> У великој тузи душа одлази.

Vas hermeticum, фонтана и море постали су овде саркофаг и гроб. Краљ и краљица су мртви и стопили су се у једно биће са две главе. Гозба живота праћена је погребном тугованком. Баш као што Габрикус умире пошто је постао сједињен са својом сестром, и као што син-љубавник увек пре времена скончава после хијеросгамоса и сношаја са богињом-мајком са Блиског истока, тако, после **coniunctio oppositorum**, смртолика мирноћа влада. Када се супротности сједињују, сва енергија престаје: нема више тока. Водопад је срнуо у своју крајњу дубину у тој бујици

PHILOSOPHORVM.
CONCEPTIO SEV PVTRE
factio



Hye ligen könig vnd königin dot/
Die sele scheydt sich mit grosser not.

ARISTOTELES REX ET
Philosophus.

Nunquam vidi aliquod animatum crescere sine putrefactione, nisi autem fiat putridum inuanum erit opus alchimicum.

свадбене радости и жудње; сада преостаје само базен са мирном водом, без таласа или струјања. Тако он барем изгледа, гледано споља. Како нам легенда каже, слика представља **putrefactio**, кварење, распад једног живог створења. Ипак, слика је такође насловљена и са "Conceptio". Текст гласи: "**Coruptio unius generatio est alterius**" – кварење једног је рађање другог[1] – указивање да је ова смрт међуступањ иза којег треба да следи нови живот. Нови живот не може настати, кажу алхемичари, без смрти старог. Они пореде умеће са радом сејача који закопава семе у земљу: оно умире само да би пробудило нови живот.[2] Тако они са својим **mortificatio, interfectio, putrefactio, combustio, incineratio, calcinatio**, итд., опонашају деловање природе. Слично пореде свој рад са људском смртношћу без које нови и вечни живот не може бити достигнут.[3]

Леш остављен после гозбе већ је ново тело, **hermaphroditus** (спој Хермеса-Меркуријуса и Афродите-Венере). Из овог разлога једна половина тела на алхемијској илустрацији је мушка, друга половина женска (у **Rosarium** то је лева половина). Пошто се **hermaphroditus** показује као дуго тражени **rebis** односно **lapis**, он симболише то тајновито биће које тек треба да се роди, због којег је **opus** и предузет. Али, **opus** још није постигао свој циљ зато што **lapis** није дошао жив. О овом последњем мисли се као о животињи, живом бићу са телом, душом и духом. Предаја каже да су ово двоје, који заједно представљају тело и дух, мртви, и да се душа одваја од њих "у великој жалости".[4] Иако многа друга значења овде играју улогу, не можемо се отети утиску да је смрт нека врста прећутне казне за грех инцеста, јер "плата за грех је смрт".[5] То би требало да објасни "велику жалост" душе, а такође и црнило поменуто у варијанти наше слике.[6] ("Овде је Сунце постало црно.")[7] Ово црнило је **immunditia** (нечистост) као што показује **ablutio** које после тога постаје нужно. **Coniunctio** је био инцестуозан и стога грешан, остављајући за собом упрљаност. **Nigredo** се увек јавља заједно са **tenebrositas**, тамом гроба и Хада, да не кажемо Пакла. Тако је силажење које је почело у купки венчања дотакло дно: смрт, таму и грех. Међутим, за адепта се обећавајућа страна ствари показује у антиципираној појави хермафродита, иако је психолошко значење овога испрва нејасно.

Ситуација описана на нашој слици је нека врста Пепељаве среде. Последњи рачун је поднет и мрачни амбис зјапи. Смрт значи тотално угашење свести и потпуни застој пси-

хичког живота, уколико је овај погодан за свест. Тако катастрофичко довршење, које је било предмет годишњих туговања на толико много места (нпр., ламенти за Линусом, Тамузом[8] и Адонисом), сигурно мора да одговара неком важном архетипу, јер чак и данас имамо Велики петак. Архетип увек стоји уместо неког типичног догађаја. Као што смо видели, у **coniunctio** постоји сједињење две фигуре, једне која представља принцип дана, тј. луцидне свести, друге која представља ноћно светло, оно несвесно. Зато што се ово последње не може директно видети, оно је увек пројектовано; јер, за разлику од сенке, оно не припада егу него је колективно. Из овог разлога оно се осећа као нешто што нам је туђе, страно, и ми подозревамо да оно припада одређеној особи са којом имамо емотивне везе. Уз то, мушкарчево несвесно има женски карактер; оно се скрива у његовој женској страни коју он, природно, не види у себи, већ у жени која га фасцинира. То је вероватно разлог зашто је душа (анима) женско. Ако су, дакле, мушкарац и жена стопљени у некој врсти несвесног идентитета, он ће преузети обележја њеног анимуса, а она обележја његове аниме. Иако се ни анима ни анимус не могу формирати без интервенисања свесне личности, то не значи да ситуација која проистиче није ништа друго него лични однос и лични заплет. Лична страна тога јесте чињеница, али не главна. Главна чињеница је **субјективно искуство** ситуације – другим речима, грешка је веровати да лични односи између партнера играју најважнију улогу. Сасвим је обрнуто: најважнији део пада на однос мушкарца према аними и однос жене према анимусу. Нити се **coniunctio** одиграва са партнером; то је краљевска игра која се одвија између активне, мушке стране жене (анимуса) и пасивне, женске стране мушкарца (аниме). Иако ове две фигуре стално искушавају его да се идентификује са њима, стварно разумевање чак и на личном нивоу могуће је само ако је идентификација одбијена. Не-идентификација захтева знатан морални напор. Штавише, она је легитимна само ако се не употребљава као изговор за избегавање нужног ступња личног разумевања. С друге стране, ако овом задатку приступимо са психолошким ставовима који су такође персоналистички, ми не уважавамо чињеницу да имамо посла с архетипом који је све друго само не персоналан. Он је, напротив, један a priori, толико универзалан у намери и захвату да често изгледа упутно говорити мање о **мојој** аними и **мом** анимусу, а пре о аними и анимусу **уопште**. Као архетипови, ове фигуре су полуколективни и неперсонални квантитети, тако да смо, када се идентификујемо са њима и радо замишљамо да смо тада највише и најистинитије ми **сâми**, ми, у ствари, најотуђенији од себе и најсличнији просечном типу homo sapiens-а. Лични протагонисти у краљевској игри требало би стално да имају на уму да у основи она представља "транссубјективно" сједињење архетипских фигура, и да никада не треба да се заборави да је то **симболички** однос чији је циљ потпуна индивидуација. У нашем низу слика ова идеја је сугерисана sub rosa. Стога, када се **opus** посредује у форми руже или точка несвесни и чисто лични однос постаје психолошки проблем који, premда спречава силазак у потпуну таму, ни на који начин не укида оперативну снагу архетипа. За прави, као и за погрешни пут, мора се платити, и ма колико алхемичар може да велича **venerabilis natura**, то је у оба случаја **opus contra naturam**. Против је природе починити инцест, а против је природе и не препустити се ватреној жудњи. Па ипак, природа је та која у нама, због сродничког либида, подстиче такав став. Онако је као што Псеудо-Демокрит каже: "Природа се радује природи, природа осваја природу, природа влада над природом". Људски инстинкти нису сви хармонично уређени, они вечито гурају један другог са пута. Древни људи су били довољно оптимистични да ову борбу не виде као хаотичну збрку, већ као ону која тежи вишем реду.

На тај начин сусрет са анимом и анимусом значи конфликт и ставља нас пред тешку дилему у коју нас је сама природа ставила. Који год правац да се узме, природа ће бити усмрћена и мора патити, чак до смрти; јер једино природни човек мора делом ум-

рети за време свог властитог живота. Хришћански симбол распећа отуда је прототип и "вечна" истина. Постоје средњовековне слике које показују како је Христ прикуцан за крст од стране његових властитих врлина. Други људи имају исту судбину због својих порока. Нико ко се нађе на путу ка целини не може избећи ону карактеристичну суспензију која јесте значење распећа. Јер, он ће непогрешиво улетети у ствари које га спречавају и ометају: прво, ствар за коју нема никакву жељу да буде (сенка); друго, ствар која он није ("друго", индивидуална реалност оног "Ти"); и треће, његов психички не-его (колективно несвесно). Ово рђаво разумевање нас самих сугерисано је укрштеним гранчицама које држе краљ и краљица,[9] који сâми представљају мушкарчеву ометеност у форми аниме и ометеност жене у форми анимуса. Сусретање са колективно несвесним јесте фаталност за коју природни човек не зна све док га она не обузме. Као што Фауст каже: "Свестан си само једне тежње/ дај боже да никад не сазнаш другу!"

Овај процес је у основи целог **opusa**, али започети с њим тако је збуњујуће да алхемичар покушава да конфликт, смрт и поновно рођење опише фигуративно, на вишем нивоу, прво – у својој **practica** – у облику хемијске трансформације и потом – у својој **theoria** – у форми концептуалних слика. Такође се може претпоставити да је исти процес у основи одређене религијске **opera**, пошто значајне паралеле постоје између еклезијастичког симболизма и алхемије. У психотерапији и психологији неурозâ он се препознаје као психички процес par excellence, зато што показује садржај неурозе преноса. Највиши циљ **opus psychologicum** јесте свесна реализација, а први корак је освешћивање садржаја који су досад пројектовани. Ово настојање постепено води до сазнања партнера и самосазнања, и на тај начин до дистинкције између онога што неко стварно јесте и оног што је пројектовано у неког, односно оног што неко замишља о себи да јесте. У међувремену, неко је толико зузет властитим напорима да је једва свестан степена до ког "природа" делује не само као покретачка снага, него и као помоћник – другим речима, једва је свестан колико инстинкт инсистира да буде досегнут виши ниво свести. Ова тежња за вишом и обухватнијом свешћу храни цивилизацију и културу, али се мора показати недовољном за циљ уколико се човек не стави добровољно у њену службу. Алхемичари су мнења да је **artifex** слуга дела, и да дело до сазревања не доводи он, него природа. У сваком случају, што се тиче човека мора постојати како воља тако и способност, јер уколико нису обе присутне тежња остаје на нивоу пуког природног симболизма и не производи ништа друго него перверзију инстинкта за целином коме су, ако треба да испуни своју намеру, потребни сви делови целине, укључујући и оне који су пројектовани у оно "Ти". Инстинкт их тражи тамо, како би поново створио онај краљевски пар који свако људско биће има у својој целини, тј. оног двополног Првог Човека којем "не треба ништа друго осим њега самог". Кад год се појави овај нагон за целином, он почиње тако што себе прерушава у симболизам инцеста, јер, уколико га он не тражи у себи, најближи мушкарчев женски противдео треба тражити у његовој мајци, сестри или ћерки.

Са интеграцијом пројекција – које пуко природни човек у својој неограниченој наивности никада не може препознати као такве – личност постаје тако огромно увећана да је нормална его-личност скоро угашена. Другим речима, ако се појединац идентификује са садржајима који очекују интеграцију, происходи позитивна или негативна инфлација. Позитивна инфлација доспева врло близу до мање или више свесне мегаломаније; негативна инфлација осећа се као уништавање ега. Два стања се могу смењивати. У сваком случају, интеграција садржаја који су увек били несвесни и пројектовани укључује озбиљно повређивање ега. Алхемија то изражава символима смрти, сакаћења, или тровања, или чудноватом идејом водене болести, која се у "Aenigma Merlini" представља као краљева жеља да пије прекомерне количине воде. Он пије толико много да се растворио и да га морају лечити александријски

лекари.[10] Он пати од презасићености несвесног и постаје раздружен – "ut mihi videtur omnia membra mea ab invicem dividuntur" (тако да сви моји удови изгледају раздвојени један од другог).[11] А, у ствари, чак је и Мајка Алхемија хидропсична у својим доњим деловима.[12] У алхемији, надувеност, инфлација, очито се развија у психички едем.[13]

Алхемичари тврде да је смрт у исто време и зачињање онога што они зову **filius philosophorum**, посебне варијанте учења о Антропосу. Стварање путем инцеста јесте краљевска, односно божанска прерогатива, уживање у његовим предностима за обичног човека је забрањено. Обичан човек је природан човек, али краљ или херој је "натприродан човек", **pneumatikos** који је "крштен духом и водом", тј. створен у **aqua benedicta** и рођен из ње. Он је гностички Христос који силази на човека Исуса за време његовог крштења и поново одлази од њега пре краја. Овај "син" је нови човек, производ сједињења краља и краљице – премда овде он није рођен од краљице, него су краљица и краљ сâми трансформисани у ново рођење.

Преведено на језик психологије, митологем гласи овако: сједињење свесног духа и его-личности са несвесним које је персонификовано као анима производи нову личност сасављену од обоје – "ut duo qui fuerant, unum quasi corpore fiant". Нова личност није нека трећа ствар на пола пута између свесног и несвесног, она је обоје заједно. Пошто она трансцендира свест, она се више не може звати "его" него јој се мора дати име "јаство". Овде се мора указати на индијску идеју атмана, чији персонални и космички начини бивања формирају егзактну паралелу психолошкој идеји јаства и **filius philosophorum.**[14] Јаство је такође и его и не-его, субјективно и објективно, индивидуално и колективно. Оно је "уједињујући симбол" који сажима потпуно сједињење супротности. Као такво и у складу са својом парадоксалном природом, оно се може изразити само помоћу симбола. Они се јављају у сновима и спонтаним фантазијама и налазе визуелни израз у мандалама које се појављују у сновима, цртежима и сликама пацијента. Отуда, исправно схваћено, јаство није учење или теорија, него слика рођена из властитих делања природе, природни симбол веома удаљен од сваке свесне намере. Морам да нагласим ту очигледну чињеницу зато што извесни критичари још верују да се испољавања несвесног могу отписати као пука спекулација. Али, она су ствар посматрања и чињенице, као што сваки лекар који мора да се бави таквим случајевима зна. Интеграција јаства је фундаментални проблем који се јавља у другој половини живота. Симболи сна који имају све карактеристике мандала могу се јавити далеко пре тога, а да развитак унутрашњег човека не постане непосредни проблем. Изоловани случајеви ове врсте лако се могу пренебрегнути, тако да то онда изгледа као да су феномени које сам описао били ретки куриозитети. Они, у ствари, нису ништа од тога; они се појављују свуда где процес индивидуације постаје објекат свесног надгледања, или где, као у психози, колективно несвесно насељава свесни дух архетипским фигурама.

[Извор: C. G. Jung: **The Psychology of the transference**, Princeton, 1974, p. 95-104]

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеусниħ

Напомене

1 "Tractatulus Avicennae", **Artis Auriferae, Basel**, 1593.

2 Види **Aurora Consurgens**, I, гл. XII (према Јов 12:24). Хортуланус (Руска, **Tabula smaragdina**, Heidelberg, 1926, p. 186): **Vocatur /lapis/ etiam granum frumenti, quod nisi mortuum fuerit, ipsum solum manet**, итд. (Он /камен/ такође се назива зрном пшенице, које остаје оно сâмо једино ако не умре.) Једнако несрећно је друго поређење, такође омиљено: **Habemus exemplum in ovo quod putrescit primo, et tunc gignitur pullus, gui post totum corruptum est animal vivens.** (Имамо пример у јајету: прво оно трули, а онда се пиле рађа, жива животиња искаче из кварења целине.) – **Rosarium**, p. 255.

3 Види Руска, **Turba Philosophorum**, Berlin 1931, p. 139: **Tunc autem, doctrinae filii, illa res igne indiget, guosque illius corporis spiritus vertatur et per noctes dimmitatur, ut homo in suo tumulo, et pulvis fiat. His peractis reddet ei Deus et animam suam et spiritum, ac infirmitate ablata confortatur illa res... qeumadmodum homo post resurrectionem fortior fit**, итд. (Али, синови

учења, та ствар ће потребовати ватру, све док се дух њеног тела не промени и док не буде послата кроз ноћ, попут човека у његовом гробу, и док не постане прах. Када се ово буде десило, Бог ће јој вратити њену душу и дух и, ако својом немоћи уклоњеном, та ствар је ојачана... као што и човек постаје снажнији после ускрснућа.)

[4] Види Сениор, **De chemia**, Strasbourg, 1566, p. 16: ... **et reviviscit, quod fuerat morti deditum, post inopiam magnam.** (Оно што је предато смрти, поново долази у живот после велике патње.)

[5] За алхемичара овоме претходи **Књига постања**, 2:17: "Јер у који дан окусиш с њега, умрећеш". Адамов грех је део драме стварања. **Cum peccavit Adam, eius est anima mortua** (Кад је Адам згрешио његова душа умре), каже Гргур Велики (Epist. CXIV; Migne, P. L., vol. 77, col. 806).

[6] **Art. Aurif.**, II, p. 324.

[7] Овде се **nigredo** не појављује као почетно стање, већ као производ претходног процеса. Временски след фаза **opus**-а веома је неодређен. Исту неодређеност видимо у процесу индивидуације, тако да се типични след ступњева може конструисати само веома уопштено. Дубљи разлог за овај "неред" вероватно је "невременско" својство несвесног, где свесна сукцесија постаје симултаност, феномен који сам ја назвао "синхроницитет". Са једног другог становишта имали бисмо право ако бисмо говорили о "еластичности несвесног времена", по аналогији са једнако стварном "еластичношћу простора". За однос између психологије и атомске физике, види Meier, "Moderne Physik – moderne Psycologie", у **Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie,** Berlin 1935, p. 349-62.

[8] **Језекиљ**, 8:24: "... И гле, жене сеђаху и плакаху за Тамузом".

9 Види фигуре/слике 2, 3 или 4 у **Rosarium Philosophorum**. На пример:

PHILOSOPHORVM.



Nota bene: In arte nostri magisterij nihil est celatũ à Philosophis excepto secreto artis, quod non licet cuiquam reuelare, quod si fieret ille maledicerctur, & indignationem domini incurreret, & apoplexia moreretur. Quare omnis error in arte existit, ex eo, quod debitam

C ij

[10] Мерлинус, "Allegoria de arcano lapidis", **Art. Auruf.**, I, p. 392sq: **Rex autem... bibit et rebibit, donec omnia membra sua repleta sunt, et omnes venae eius inflatae** (Али, краљ пије и пије поново док се сви његови удови не препуне и све његове вене не надују.)

[11] У "Tractatus Aureus", **Musaeum Hermeticum**, Frankfurt a/M 1678, p. 51, краљ пије "aqua pernigra" овде описану као "pretiosa et sana", због снаге и здравља. Он представља ново рођење, јаство, које је асимиловало "црну воду", тј. несвесно. У **Апокалипси Баруховој** црна вода означава грех Адамов, долазак Месије, и крај света.

[12] **Aurora**, II, у **Art. Aurif.**, I, p. 196.

[13] Отуда упозорење: "Cave ab hydropisi et diluvio Noe" (Чувај се водене болести и Нојевог потопа). – Ripley, **Omnia opera chemica**, Kassel, 1649, p. 69.

[14] Ово се мисли само као психолошка, а не и као метафизичка паралела.

*Квијетизам**

Мадам Гијон



Моји осећаји су били у једном непрестаном умртвљивању и нисам им давала никакву слободу. Непобитно је да се, за стварање потпуне замрлости, осећајима током времена не сме давати никаквог предаха, све док не буду сасвим мртви, јер, како год да се друкчије с њима поступа, они су у муци да никад не умру. Људи кажу да дубока понирања постиже и онај човек који пристаје да чини велика спољна трапљења а који, ипак, даје својим осећајима извесне олакшице, веле, безазлене и нужне – али, тиме се осећаји само поново оживљавају, и тада смо, опет, врло далеко од истинског трапљења.

Више од тога, оно што уистину умртвљује, видели смо особе врло испошћене, у осећању згађености над целим својим животом. Оно што њих дубље трапи јесте њихово опште одбијање свега оног што би им се могло учинити угодним и њихово предавање свему оном што их онезадовољава, и то без одмора и толико дуго колико је потребно да се поврате из свег хтења и из све мрзовоље. Ако неко кани да у то време испоснику дâ мало да одахне, чини му исто што и оном кога би осудили на смрт глађу, и коме би доносили с времена на време помало хране, под изговором да мало ојача, и тиме му, чувајући га да не умре, само продужавали муке. А као што је нужна смрт осећаја, нужна је и смрт снаге, смрт властитог разума и воље, јер ако се и ова жаришта не угасе, ма колико их мало може преостати, кваре спокој до краја и у мријућем животу, оном који је блиставо назван **мртвозорење**. Мријући живот је свети Павле савршено добро означио када је рекао: "Ми носимо у својим телима мртвење Исуса Христа, које је у правом смислу стање умирања". Али затим, да нам покаже да не треба стати ни на томе, на другом месту додаје: "Ми смо мртви, а наш живот је збринут с Исусом Христом у Богу. А у Богу се не можемо никад изгубити ни у вечној смрти".

Дакле, онај који је доживео смрт на тај начин нема више потребу за даљим мртвењем, он мора, у глорији свеопште препорођености и то да заборави, али то је онда, опет, оно скретање које ствара од људи доброхотнике, што устремљењем без даха, непрестаним, имају само посредовано затварање својих осећаја, и који проводе читав свој живот тако везани, а да се не препуштају даљем отапању... А само дубоки нехај према добру и злу, благости и горчини спушта у најпонорније струјање, у мртвење властитог духа и воље: почевши са одрицањем од сопствених активности, изазваним тек дубоком молитвом, баш као што је и смрт осећаја довршена тек у дубоком језгру мртвења.

... Била сам непрестано девет дана на умору и предата умирању, ипак без умирања. Беше као у некој агонији, током које више сати готово да уопште нисам дисала, затим сам се одједном пробудила и догодило се то: смрт ме је гладила, јер сам осећала према њој велику нежност, али појавила се само врло кратко. Отац Ла Комб се уплитао покушавајући да ме својим шалама одхрве од смрти. Била сам крајње равнодушна. Пролазило је толико изванредних ствари у тој болести да ми је немогуће да их одредим.

... Дама је говорила учено, на шта ја нисам рекла скоро ни реч, јер сам била окренута помњи тишине, имајући чак мучнину од таквог начина говора о Богу. Друга, мени драга дама, сутрадан ме је посетила и казала ми је да ју је Бог синоћ тако снажно додирнуо да она више није у стању да му се опире. Придавала сам ту милост говору оне друге даме, али ми она рече: "Ваше ћутање је имало нешто што ми је говорило у дно душе и не могу да појмим шта ми је то рекло".

Речи које су ми биле непознате и далеко од помисли да ће икад бити изречене изненада су ми се појавиле јасно као дан. Говорила сам и писала како су ми речи саме навирале, али и то је била духовна оскудица, јер више нисам знала да ли говорим добро или лоше. Није остало ништа у мојој души осим празнине која није сметала. Једноставна празнина; она која није узнемиравала ни мноштвом мисли ни својом јаловошћу.

Од свега онога што сам писала није више било ни трага у мојој глави. Од моје животне мисли дух ми је био слободан и потпуно празан. Била сам рашчишћена од свега што сам говорила и сав ми се мој корпус записа чинио врло страним. Када би ми цитирали неку

* Квијетизам (лат. quietis – миран) – 1. мистичка наука која се развила у 17. веку, а која је проповедала да се побожност састоји у разматрању и духовном понирању у самога себе које води потпуном душевном миру; 2. нехајно, пасивно држање према животу око себе; равнодушност, неосетљивост.

моју мисао, осећала бих се тешко кажњеном, те би се и сам цитат распршио.

Да сам лоше говорила, сасвим је могуће; а ако сам, ипак, добро говорила, не мора ни да се спомене. Писала сам без иједног помака, без виђења и без знања куда промичем. Нисам више желела нити да идем нити да се зауставим. Нагон и воља су нестали: сиромаштво и голотиња су моја душа. Нисам имала ни поуздања ни непоуздања, напокон, ништа, ништа, ништа.

Не говорим ли више ништа, одмах се појаве снажни изражаји. Покушам ли речи да ухватим и поновим, оне више не постоје. Када имам нешто да кажем, и зауставим се да то учиним, све је нестало.

Оно што сам рекла или написала прошло је, не сећам се више ничега, за мене је то као нешто туђе. Не желим више нити да се оправдавам нити да се штујем. Бог ће учинити са мном оно што он хоће, више ми није важно шта. Нека се узноси мојом пропашћу или мојим повраћеним угледом, ја сам у равнотежи.

Ако живот није исписан пада у велику опасност да није никад постојао. Међутим, ја сам свој живот исписала у ускраћивању знакова, не знајући зашто, и ко зна шта сам тиме хтела рећи.

[Извор: **La vie de madame Guyon, écrite par elle-meme**, Dervy-Livres, Paris, 1984]

Превео са француског
Слободан Филиповић

■

Порнографија смрти

Џефри Горер



Рођење, и парење, и смрт.
То је једино што постоји;
Рођење, и парење, и смрт.

Т. С. Елиот, **Sweeney Agonistes** (1932)

Порнографија је, без сумње, друго лице, сенка, претеране чедности, док је опсценост аспект пристојности. Није забележено ниједно друштво које није имало своја правила пристојности, речи и делâ који су у неким контекстима изазивали нелагодност и збуњеност, иако су у другим били суштински. Људи пред којима се мора будно пазити на пристојност разликују се од друштва до друштва: сви људи супротног пола, односно млађи, или старији, нечији свекар или ташта, итд., или они који су некоме друштвено надређени, односно подређени, или нечији унуци – сви они су у разним друштвима одабрани као групе у чијем присуству би се употреба одређених речи, односно вршења одређених радњи сматрали нападним; а тада ове речи, односно дела постају бремените последицама. Постоји тенденција да ове речи и дела буду у вези са сексом и излучевинама, али ово није ни нужно ни опште; према Малиновском, становници Тробрианда сматрају једење исто толико срамним колико и излучивање, а у другим друштвима лична имена или аспекти ритуала потпадају под исте табуе.

Правила пристојности очито су универзална; а непридржавање ових правила, односно причице које укључују кршење правила, изазивају ону нарочиту врсту смеха који се чини истим у целом свету; ма колико се мало може знати о неком страном друштву, ма колико се мало може знати о функцијама смеха у том друштву (а оне могу бити веома различите), може се одмах рећи када се људи смеју на неку опсцену шалу. Поента шале може бити: "А онда је он појео цео оброк пред њима!" или: "Она је рекла име свог мужа пред својом мајком!", али смех је исти; табуи пристојности су прекршени и резултат је смех. Типично је да је такав смех везан за групе чији су чланови истог пола и својственији је младима, који управо улазе у сложеност одраслог живота.

Опсценост је онда универзална, она је аспект мушкарца и жене који живе у друштву; свуда и у свако време постоје речи и радње који, када се ставе на погрешно место, могу да изазову шок, друштвену нелагоду и смех. Порнографија је, с друге стране, као опис табуизованих делатности које производе варку и обману, изгледа, много ређи феномен. Она се вероватно може јавити само у писменим друштвима, а ми свакако немамо забелешке за она која нису таква; јер, где год је уживање опсцености преовлађујуће друштвено, уживање порнографије је предоминантно приватно. Фантазије из којих произилази порнографија могу, наравно, настати у било ком друштву; али, изгледа сумњиво да ли би оне икада биле саопштене без посредовања писмености.

Могући изузетак ове генерализације јесте употреба пластичких уметности без икаквог штампања. Никада нисам био сасвим сигуран да тродимензионално **poses plastiques** на многим хинду храмовима (рецимо, "Црна Пагода" у Конараку) заиста поседују оно што њихови апологети тврде за њих, наиме, да се ту ради о помпезном Обожавању Снаге Живота или о Глорификацији Креативне Стране Секса; многе од њих мени напросто изгледају као "скаредне слике", упркос вештини с којом су изведене. Постоје такође и јапански еротски дрворези; али, приличан број индикација сугерише да и сами Јапанци о њима мисле као о нечему што изазива смех, тј. као о опсценим. Немамо никакво знање о функцијама перуанске грнчарије.

Колико ја знам, једино азијско друштво које има дуготрајну традицију порнографске литературе јесте кинеско; али, чини се да је друштвени живот под Манџурима био окружен скоро истом измаглицом претеране чедности која је одликовала већи део Европе и обе Америке, иако је нагласак био различит; деформисана стопала жена су, изгледа, била највећи мотив за вирење и смијуљење, пре него њихови глежњеви или прорез на њиховим грудима; али, узевши све у обзир, чини се да је живот у манџурској Кини био пун "ствари које-се-не-могу-помињати", исто онолико колико и живот на врхунцу викторијанске епохе.

Порнографија се појављује као пратилац претеране чедности, и обично су периоди највеће продукције порнографије такође били периоди када је извештачена чедност била најбуднија. Насупрот опсцености која се углавном дефинише ситуацијом, чедност се дефинише субјектом; неки аспект људског искуства третира се као по себи срамотан или гнусан, тако да се о њему никада не може дискутовати отворено и указати на њега, а његово искушавање иде ка томе да буде потајно и праћено осећањем кривице и осећањем мање вредности. Аспект искуства ствари које-се-не-могу-помињати тежи, дакле, томе да постане субјект за много приватнију фантазију, више или мање реалну, фантазију испуњену пријатном кривицом или окривљујућим задовољством; а они чија је моћ маште слаба, или чији је захтев неутољив, сачињавају тржиште за штампане фантазије порнографа.

Традиционално, и у лексикографском значењу термина, порнографија се бавила сексуалношћу. У већем делу последњих две стотине година сношај и (барем средином викторијанске епохе) рођења биле су две "ствари које-се-не-могу-помињати" од оне тријаде основних људских искустава које се тичу "најелементарнијих чињеница", око којих је подигнуто толико приватне фантазије и полутајне порнографије. Током целог овог периода смрт није била никаква тајна, осим у смислу да је смрт увек тајна. Деца су охрабривана да размишљају о смрти, о њиховој влас титој смрти и о поучним или узнемиравајућим умирањима других. Ретки су били појединци који у XIX веку, са његовом високом моралношћу, нису били сведоци барем једног стварног умирања, или који нису одавали пошту "дивним лешевима"; сахране су биле прилике за највеће парадирање радничке класе, средње класе и аристократа. Гробље је било центар сваког старог села, и она су била на гласу у већини градова. Тек је у касном XIX веку смакнуће злочинаца престало да буде јавни празник, као и јавно упозорење. Морални чистунац није имао никаквих тешкоћа у проналажењу одговарајуће украшених вешала за своју придику.

У XX веку, међутим, изгледа да је дошло до незабележене промене што се тиче чедности; док је копулација све више постајала "ствар која-се-може-помињати", нарочито у англосаксонским друштвима, смрт је, **као природан процес**, све више постајала "ствар која-се-не-може-помињати". Не могу да се сетим романа или позоришног комада из последњих двадесет и више година који има "сцену умирања" и који у било ком детаљу описује смрт главног јунака "услед природних узрока"; ова тема је била део декора за већину еминентних викторијанских и едвардијанских писаца, она је побуђивала њихову најпрефињенију прозу и њихове најразрађеније техничке ефекте како би се произвела највећа количина патоса, односно поуке.

Претпостављам да је један од разлога за ово обиље сцена умирања – осим њиховог унутрашњег емоционалног и религиозног садржаја – био тај да је то било једно од релативно малог броја искустава за које би аутор могао бити сигуран да га дели огромна већина његових читалаца. Испитујући моје старије познанике, нисам могао да нађем ниједног изнад шездесет година који није био сведок агоније барем једног блиског рођака; мислим да не познајем ниједну особу испод тридесет година која је имала слично искуство. Наравно, моји познаници нити су великог броја нити су посебно репрезентативни; али, у овом случају заиста мислим да је то типично за промену става и "положаја".

Природни процес труљења и распадања постао је гадан, одвратан, као што су век пре тога били процеси рађања и копулације; преокупација таквим процесима јесте (или је била) морбидна и нездрава како би се обесхрабрили стари и казнили млади. Нашим прадедама и прабабама речено је да се бебе проналазе под жбуновима огрозда или под главицом купуса; нашој деци се исто тако говори да су се они који су "отишли" преобразили у цвеће или да леже одмарајући се у дивним вртовима. Ружне чињенице непопустљиво су скривене; вештина балсамовања је вештина потпуног порицања.

Изгледа да је могуће ући у траг вези између промене табуа и промене религијских веровања. Изгледа да је у XIX веку већина становника у протестантским земљама пристала на павлијанска веровања у грешност тела и поузданост загробног живота. "Тако је и са ускрснућем мртвих. Оно је посејано у труљењу; оно се уздиже у чистоти; оно је посејано у нечасности; уздиже се у слави". Било је могуће инсистирати на труљењу мртвог тела и на срамоти његовог рађања док је постојало живо веровање у чистоту и славу оног дела који је бесмртан. У Енглеској, међутим, веровање у будући живот, како се оно мисли у хришћанској доктрини, у сваком случају је данас веома необично чак и код мањине којој одлазак у цркву и молитва чине саставни део њеног живота; а без једног таквог веровања природна смрт и физичко распадање постали су и сувише страшни да би се о њима мислило или расправљало. Симптоматично је, наиме, да савремена секта Хришћанске науке пориче физичку смрт, чак до степена (каже се тако) одбијања да та реч буде уопште штампана у њиховом часопису **Christian Science Monitor**.

Током последњих педесет година, мере здравствене заштите и узнапредовала превентивна медицина учинили су да је природна смрт међу млађим члановима становништва много мање уобичајена него што је била у ранијим периодима, тако да је смрт у породици, осим због старости, постала релативно неуобичајен догађај у домаћем животу; а, истовремено, број насилних смрти порастао је на начин незабележен у људској историји. Ратови и револуције, концентрациони логори, сукоби банди, биле су ствари о којима је највише писано као о узроцима насилне смрти; али, појава и све већи број аутомобила, са сталним и непрестаним порастом фаталних несрећа, можда је такође било оно што је највише утицало да се могућност насилне смрти појави у очекивањима људи који се придржавају закона у време мира. Док је природна смрт све више постајала углађена и прелазила у извештачену чедност, насилна смрт је играла све већу улогу у фантазијама понуђеним масовној публици – детективским причама, трилерима, вестернима, ратним и шпијунским причама, научној фантастици и, коначно, хорор стриповима.

Изгледа да постоји велики број паралела између фантазија које голицају нашу радозналост поводом мистерије секса, и оних које голицају нашу радозналост поводом мистерије смрти. У оба типа фантазије, емоцијама које обично прате делања – љубави или тузи – придаје се мало или нимало пажње, док су узбуђења, сензације, повећани онолико колико то дозвољава одомаћена сиромашност језика. Ако највећи део човечанства брачни (сексуални) однос најчешће сматра природним изразом секса, онда "природни секс" игра исто тако малу улогу као и "природна смрт" (шкрти и стидљиви покушаји Д. Х. Лоренса и Жила Ромена да "природни секс" опишу реалистички али племенито, доказује ово правило). Ниједан од ова два типа фантазије не може се стварно развити, јер када је једном протагонисти учињено нешто, он или она морају наставити да чине нешто друго, са другим или према неком другом, на углађенији, компликованији или сензационалнији начин од онога што је рађено раније. Овај неко други није личност; то је или скуп гениталија, са или без секундарних сексуалних карактеристика, или тело – можда способно да отрпи бол као и смрт. Пошто је већина језика релативно сиромашна речима, односно конструкцијама да изразе интензивно задовољство или интензиван бол, писани делови оба типа фантазије обилују ономатопејским конгломерацијама слова мниваним да изазову уздахе, дахтања, стењања, крике и хропац који прате описана делања. Оба типа фантазије снажно се ослањају на придевско изражавање и поређење. Оба типа фантазије потпуно су нереалистична, пошто игноришу сва физичка, социјална или легална ограничења, и оба типа за свој циљ имају потпуну обману читаоца, односно гледаоца. Изгледа да нимало није упитно да ли је инстинкт оних строгих наметљиваца преокупираних моралом других људи био исправан када су порнографију смрти повезали са порнографијом секса. Ово је, међутим, изгледа једина ствар која је била исправна у њиховим закључивањима, односно делањима која су предузели. Не постоји ваљани доказ за претпоставку да је иједан од ова два типа порнографије подстицај за делање; они су пре сурогати задовољства. Веровање да би таква обмањивачка дела подстакла своје читаоце да опонашају представљена делања изгледа да је индиректни омаж покојном Оскару Вајлду, који је описао такав прцес у **Портрету Доријана Греја**; мени су непознате паралеле потврђене у стварном животу, иако иследници и судије са својим зановетањима и каприцима обично могу да убеде малолетне делинквенте да допусте да буду изложени неком медију масовне комуникације који они одаберу за жртвеног јарца.

Упркос неким даровитим претходницима, као што су Андреа де Нерсије и Едгар Алан По, већини дела̂ у обе порнографије може се замерити у естетском смислу; али, питање је да ли, са чисто естетске тачке гледишта, уопште има шта да се каже за већи део разблажене чорбуљине коју обезбеђују савремени медији масовне комуникације. Психолошки утописти теже да осуде сурогатна задовољства као таква, барем док се ради о копулацији; до сада су, што се тиче смрти, били смотрени.

Порет свега тога, људи морају да се сложе са основним чињеницама рођења, копулације и смрти, и на неки начин прихвате њихове импликације; ако претерана друштвена чедност спречава да се ово **уради на отворен и достојанствен начин**, онда ће то бити урађено тајно. Ако нам се не допада модерна порнографија смрти, онда смрт – природну мрт – морамо поново отворено и јавно изнети, поново признати тугу и жалост. Ако смрт за нас постане ствар која-се-не-може-помињати у учтивом друштву – "не пред децом" – скоро да осигуравамо наставак хорор стрипова. Ниједна цензура никада није била стварно делотворна.

[Извор: Geoffrey Gorer: "The Pornography of Death", у: **Encounter**, October, 1955, pp. 49-52]

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеуснић

■

Смрт у рату

Арнолд Тојнби

□

Рат није спонтани одушак људске унутрашње природне борбености. Борбеност је стварна, и рат не би био могућ без ње. Али, најзначајније чињенице о рату јесу да је он институција и да он као такав не може бити претерано стар. Рат је скорашња институција, мерено старошћу људске врсте до сада или, a fortiori, садашњим очекивањем врсте у погледу дужине живота на овој планети.

Вођење ратова је неизводљиво уколико се не испуне два услова. Први услов је да заједнице које ратују морају да располажу вишком времена, енергије и продуктивношћу која је изнад онога што им је потребно да би одржале себе у животу. Рат не могу да воде преживарске животиње које на једење морају да потроше све своје време које могу да одвоје од спавања. Људска бића, такође, нису имала основа за вођење рата све до прекретнице између четвртог и трећег миленијума пре нове ере, када је, прво у ономе што је сада Ирак, а онда у ономе што је сада Египат, исушивањем и наводњавањем земље, потенцијално погодне за обрађивање, а која је претходно била запоседнута некорисном мочварном џунглом, по први пут у људској историји био произведен значајан вишак. Ова два огромна подвига мелиоризације не би могла бити постигнута без аутократског, а такође и вештог организовања радне снаге великог броја покорних људских бића. Стварање плодних поља Сумерије и Египта захтевало је масовну дисциплину, а масовна дисциплина је такође услов који је потребан за вођење рата. Ако људско биће треба да постане војник, оно мора да буде принуђено на ризиковање свог живота, да га можда и изгуби, покушавајући да убије своје ближње са којима није у личној завади. За вршење овог ужасног јавног злочина, покорност и масовна дисциплина нужни су колико и за вршење разноврсних производних јавних радова.

Конвенције рата

Рат, попут других институција, има своје постулате и конвенције. Фундаментални постулат институција рата јесте да у рату "убијање није убиство". Убиство почињено као лични подухват сматрало се скоро универзално, злочином највеће тежине, било да је мотив мржња или похлепа. Убиство почињено по наређењима јавних ауторитета због (стварног или замишљеног) колективног интереса заједнице сматрало се врлом и племенитом делатношћу, осим код неколико малих религијских заједница (нпр., код хришћана из неколико првих генерација, а међу модерним хришћанима, само код Друштва пријатеља, које сматра да је учествовање у рату морално неприхватљиво у свим околностима). Морално чуло човечанства уопште довољно је отупљено тако да се убица у рату сматра праведним – барем док се, мање или више верно, држи признатих правила. Ако умре у боју, или ако, било да умре или преживи, показује храброст било као борац било као заповедник, он се слави као херој. Једна од конвенција рата која је доскора била готово универзална, али је сада напуштена, била је да су жене, као борци, биле изузете од служења (иако, de facto, нису биле изузете од тога да буду убијане или силоване од стране мушких бораца). Друга конвенција је била, и још увек јесте, да мушкарац на ратном походу мора да носи униформу. Чак и у данашње доба, када је технологија постала софистицирана и када је војничка опрема постала одговарајуће "функционална", еквивалент традиционалних ратничких боја и ратничког перја преживљава у ненаметљивим формама (звезде, чинови, дугмета).

Ово облачење за рат изгледа детињасто, а такво и јесте; па ипак, оно има две озбиљне функције, једну психолошку, а другу практичну. Психолошки оно симболише опозивање нормалног табуа убијања ближњих људских бића; оно замењује овај табу дужношћу да их убија. Практично, ношење униформе видљиво разликује војнике од цивила. Ова практична дистинкција могла се мање или више верно уочити за време два кратка периода западне историје: у XV веку у Италији, пре инвазије Француске на Италију 1494, и у XVIII и XIX веку у Европи, пре

Немачке инвазије на Белгију 1914, и у потоњој употреби бомбардера у рату. На Западу је између краја религијских ратова и избијања Првог светског рата 1914, рат, барем у теорији, био игра убијања коју су играли мушкарци у униформи и у коју цивили нису били укључени. Ипак, чак и после почетка XIX века, за западњачку армију која је нападом заузела утврђени и брањени град, било је још увек уобичајено да пљачка, силује и убија цивилне становнике – и то чак и у случају када је поражена одбрамбена војска која је окупирала и држала пали град силом и против воље становника односно у сваком случају без икакве њихове моћи да војску отерају, била страна, окупациона, из туђе земље. Познати случај је управа британске војске у шпанском граду Бадахозу пошто га је она на јуриш заузела од француског гарнизона 6. априла 1812.

Религија национализма

Рат није само институција; он је такође и акт религиозног обожавања. Бог у чију славу се овај религиозни чин врши јесте колективна моћ једног дела људске врсте. Чин има облик људске жртве или ритуалног убиства. Владари државе (пуномоћјем) убијају војнике друге државе са чијим владарима су у рату; и они то чине по цену да властите младе људе, који су, ако не добровољно, онда на силу претворени у војнике, излажу рањавању, сакаћењу, или убијању од стране војника супротстављене војске, и који су, опет, својим властитим војницима заповедили да рањавају, сакате и убијају до крајњих граница својих моћи.

Заједнице које се састоје од малих делова људске врсте објекти су обожавања, чија се служба врши овим окрутним ритуалима, откако је човек дефинитивно задобио превласт над не-људском природом. Од тада, обожавање не-људске природе – што је била главна религија све док је човек био препуштен милости не-људске природе – било је практично угушено, јер је људско обожавање колективне моћи делова људске врсте наставило да иде pari passu са сталним растом ове његове моћи као резултат прогреса његове технологије. Ово идолопоклоничко обожавање колективне људске моћи, са његовим гнусним ритуалом у облику рата, никада није било успешно потиснуто од стране релативно скорашње епифаније виших религија чији објект обожавања није био нити не-људска природа, нити колективна људска моћ, него Крајња Духовна Стварност универзума. Следбеници виших религија свагда су настављали да стварно, иако не отворено, поклањају део своје верности злокобним старијим боговима.

У модерном западном свету, седамнаестовековна реакција на хришћанство, због одвратности према жили фанатизма у овој вишој религији, била је у XVIII веку праћена духовним затишјем за време кога је "ентузијазам" (осамнаестовековно име за оно што се сада зове "фанатизам") био у осеци. Чак ни тада институција рата није престала да важи. Мотиви осамнаестовековних ратнохушкача били су заиста циничнији од мотива које су имали како њихови претходници тако и они који су им следили, зато што су мотиви осамнаестовековних ратнохушкача били нерелигијски. Улози због којих су се они борили били су умерени, али ови осамнаестовековни умерени улози били су голи економски и политички интереси. Међутим, духовна природа, попут физичке природе, гнуша се вакуума; и од избијања америчке и француске револуције, духовни вакуум створен у западним душама рецесијом хришћанства, био је попуњен ускрснућем старијег, и латентног, обожавања колективне моћи људских заједница.

Ово постхришћанско ускрснуће обожавања колективне људске моћи на Западу (а такође и у оним незападним друштвима која су касније усвојила западну цивилизацију, како оно добро тако и оно лоше) показало се опакијим од прехришћанске форме како је она пројектована од стране, на пример, Римљана, Грка, Сумера и Кинеза у периоду "парохијалних држава". У нашем постхришћанском добу, обожавање колективне људске моћи подигнуто је на виши то-

налитет инфузијом ванхришћанског фанатизма у њега. Ово постхришћанско обожавање колективне људске моћи јесте зла религија чије је име "национализам". Оно је нехришћанско, осим у томе што је хришћански фанатично. На несрећу, фанатични национализам данас је око 90% стварна религија око 90% људске врсте.

Растући фанатизам национализма изнудио је пораст жртвовања војне људске силе. Раст се може мерити сталним преовлађивањем војног регрутовања почев од **levée en masse** у Француској 1792. У модерном западном свету војна обавеза је сестра близнакиња егалитаријанизма. Пруска држава је увела општу војну службу – институцију која је егалитарна, иако не демократска – као свој противудар понижавајућем привременом поразу од стране Наполеона. У Сједињеним Државама, чији грађани верују да су они најдемократскија нација која је икада постојала, са могућим изузетком једнако самозаблудних Атињана, селективна војна обавеза била је увођена у две прилике: прво, за време Грађанског рата 1861-5, на обе стране, а потом, од 1941. до данас.

Свирепости

Други показатељ растућег фанатизма национализма, мерено терминима вођења рата, било је убрзање поновног јављања свирепости. Када су, током XVII века, западњаци коначно одустали од вођења својих католичко-протестантских религијских ратова, начинили су озбиљан и делимично успешан покушај – наравно, не да укину институцију рата, већ да неизбежне пратеће свирепости редукују на минимум, за борце сâме и a fortiori, за цивиле. Од августа 1914, релативно хумани стандард који су западњаци, од краја XVII века, поставили за своје вођење рата, суновратно је падао – нарочито у погледу изузећа цивила. Када су немачке трупе убијале гомиле белгијских цивила током њихове инвазије на Белгију у августу 1914, западно јавно мнење било је дубоко шокирано. Када је мали баскијски град Герника уништен бомбардовањем из ваздуха 26. априла 1937, са неизбежним убијањем цивила оба пола и свих доба старости, нови талас страха преплавио је западни свет. Бомардовање Гернике исправно се осећало као наговештај будућег бомбардовања огромних размера. У Другом светском рату, међутим, свирепости које су минимизовале оне из Првог светског рата и по обиму и по окрутности изазвале су мање узнемирење. За произвођење шока, свирепост, по себи, није довољна; мора, такође, бити и новине. Људско срце постаје тврђе у односу на оно што је већ познато; а свирепости степена религијских ратова биле су познати догађаји око 1939. Мора да је 1968. било Американаца мојих година (79) који су били ужаснути немачким свирепостима из 1914. и бомбардовањем Гернике из 1937, који, данас, ипак са сталоженошћу гледају на телевизијском екрану или на фотографијама у књигама, призоре северновијетнамских села бомбардованих интензивније него што је било који европски град био икада бомбардован у Другом светском рату, или док посматрају још ужасније призоре у којима јужновијетнамски војници муче заробљенике не би ли добили неку информацију, са америчким војницима који то гледају, мире се с тим, и не чине ништа.

Данас, у Сједињеним Државама, сцене из стварног живота, нпр., војника који убијају и рањавају једни друге у биткама у Вијетнаму, постале су сталне одлике телевизијских програма. Мала деца су већ присна с њима. Реакција на ово гледање грозота рата из прве руке требало би, наравно, да буде опште инсистирање да рат у Вијетнаму одмах престане. Чуо сам, међутим, да, у погледу доношења ратних призора у домове људи, њихово приказивање на телевизијском екрану чини да се рат доживљава као нестваран, зато што се тв-призор подсвесно ментално асоцира са глумом, а не са стварним животом. Сцене битака, пренете на тв-екран, претварају се, у духу и срцу посматрача, од стварног живота у "илузију". Свако дете зна да у "вестернима" убијања нису

стварна; на тај начин стварно убијање, претстављено као "вестерн", изгледа такође нестварно, и то његовог гледаоца чини, не осетљивим, него огуглалим.

[Извор: "Death in War", у: **Man's Concern with Death**, ed. by Arnold Toynbee, London, 1969, p. 145-149]

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеуснић

■

Смрт

Карл Фридрих фон Вајцзекер

□

De morte nil nisi bene.

Да ли се човек сме усудити да говори о смрти? Хоће ли се, оно о чему ћу да говорим, одржати када је реч о мојој о смрти? Када је у питању смрт мојих ближњих? Може ли се одржати оно што ћу рећи када је реч о смрти која нас све обухвата и на коју ми, чешће него што то признајемо, пребацујемо одговорност? Управо стога: да ли човек сме да се усуди да не говори о смрти? Можемо ли уопште прозборити по коју озбиљну реч о животу, а да при том не гледамо смрти у очи?

Буда је био син краља. Легенда каже да је одрастао у палати и околним вртовима, далеко од погледа на јад и беду. Принц је већ био ожењен и имао двоје малишана када му се испунила жеља да посети град. Познато нам је да се на улицама старих оријенталних градова беда откривала у свом правом светлу. Буда је спазио једног болесника. "Шта је то?" – питао је свог пратиоца у колима. "Болесник." "Да ли ћу и ја морати да будем такав?" "Мораћеш." Потом је видео погребну поворку. "Шта је то?" "Тело мртвог човека." "Да ли ћу и ја морати да постанем такав?" "Мораћеш." На крају је видео свештеника-луталицу са чијег су лица зрачили спокој и знање. "А шта је то?" – наставио је са питањима. "Свештеник." "Да ли ћу ја моћи да будем такав?" "Моћи ћеш." Принц се потом вратио у палату. Још исте ноћи оставио је сво богатство, напустио оца, младу супругу и децу и кренуо путем бескућника. После вишегодишњих мукотрпних напора изборио је себи потпуно просветљење. Имајући за циљ добробит свих људи, наредних је педесет година подучавао о патњи, жеђи и просветљењу.

Није потребно да идемо на Исток да бисмо учили о смрти. Из Сократових опроштајних говора сазнајемо да филозофски мислити није ништа друго до учити о умирању. У Христовим параболама наилазимо и на причу о богатом сељаку који је хтео да подигне нове амбаре за своје жито, да би се потом својој души обратио: "Мила душо, имаш велико имање на много година. Буди

спокојна, једи, пиј и весели се!" Али, Бог му на то рече: "Безумниче! Још ће ове ноћи од тебе узети душу, а све то што си спремио коме ли ће само припасти?" (**Јеванђеље по Луки**, 12,16-21). Свако би могао да буде тај сељак.

Сва је прилика да човечанство никад као данас није било толико немоћно када је о смрти реч. У свим је временима, додуше, одговор великих религија на питање смрти био стран човековом свакодневном размишљању. Тај је одговор увек био митолошки обојен да би се лакше могао поднети. Нашем је добу постао стран и митолошки језик. Модерна свест не разуме ни обојени ни необојени одговор. Требало би, међутим, да се, при овом данашњем стању свести, заложимо да о смрти, ако не bonum – односно пријатељски, можда чак стварно – говоримо барем bene, заправо на неки прикладнији, бољи начин, барем искрено. Чврсто језгро данашње свести чине природне науке. Покушаћу да, са три аспекта, говорим у својству данашњег научника. Најпре као школовани природњак. Та би група наукâ могла да каже и понешто значајно у вези са смрћу. Затим, у оквиру спознаје духовне повести, посве отворен спрам искуственог блага свих религија, а нипошто искључиво моје хришћанске постојбине. И најзад, на филозофски начин, односно да сазнања не би смела да буду само редослед чињеница, нити да би једно сазнање требало уздизати на рачун другог; треба настојати да се она доведу у међусобне односе.

Желео бих да овај свој прилог усмерим на три аспекта: Одакле стиже смрт? Какво значење има смрт у човековом животу? Куда нас води смрт?

Одакле стиже смрт?

На ово је питање данашња наука дала део одговора за који ранији периоди људске историје нису знали. Језгровито речено: човеково Ја и смрт јесу два тесно повезана, смисаона производа у еволуцији органског живота. Дозволите ми да ову реченицу поступно, чак педантно, разјасним. У то објашњење укључићу и сучељавање са старијим, филозофско-теолошким мишљењима.

Свима је познат оквир повесних чињеница који су засновале природне науке. Човек је настао од животиње, а животиња од протозоа. Људи, животиње, биљке и једноћелијски организми сачињени су од молекула. Од молекула су настали сви облици живота, и то пошто је, како се процењује, четири и по милијарди година, заједно са својом централном звездом – Сунцем, из ужарене магме формирана Земља. Сунце је само једна од стотину милијарди других звезда у оквиру галаксије Млечни пут која је опет један од стотину милиона других сличних система који крстаре барем оним делом Универзума доступним нашим инструментима. Нама познатом делу космоса могли бисмо да припишемо старост од десет милијарди година. Почеци се губе у хипотезама.

Филозофски гледано, још важнија од оквира јесте структура повести природе. Сви облици у универзуму постоје унутар времена. Њихова су заједничка обележја: могућност, постојање, пролазност. У појмовној анализи људи извесне облике називају могућим; звезда или кристал кварца могуће су агломерације материје. Овој формалној, законима природе подређеној могућности мора се придодати и реална, повесна могућност; пред нама је усијана магма из које може настати звезда, такође и растопљена лава из које се може формирати кварцни кристал. Повесна могућност претпоставља нешто што је већ створено: магма и течна лава морају бити присутне. Све оно што је створено у исто време је и пролазно, јер у противном не би било могућности за ново. Магма се највећим делом дели на звезде, течна лава постаје чврста материја или се дели у више већих токова. Могућност почива на узајамној игри постојања и пролазности. Ако се човек уопште усуди да за повесну могућност каже да је живот, а пролазност створеног означи као смрт, тада би се за смрт могло рећи да је она предуслов за живот. Реченица из Тоблер-Гетеове химне о природи: "Смрт је само трик да би се добило што више од живота", мо-

гла би да се искористи већ у овом, сасвим формалном смислу. Са гледишта природних наука, призвук њеног ентузијазма није ништа више нити мање оправдан од суморног призвука реченице: "Све што живи, живи да би умрло". Прецизније гледано, у пролазности неорганског још увек нема смрти.

Пролазност свега створеног добро је знана свим древним религијама и филозофијама. Новина у природним наукама јесте емпиријско одређење еволуције, заправо константни развој и стварање увек нових, увек различитих облика. Еволуција постоји и у неорганској природи. Још је Њутн сматрао да се настанак планетарног система може схватити искључиво као директно планирано дело неке интелигенције. Ми смо данас уверени да, сходно законима природе, сви облици неорганске природе проистичу један из другог и да се, при том, према статистичким показатељима све више међусобно разликују. Погрешно је мишљење да такозвано деловање наслепо читавог низа могућности може да доведе само до већег не-поретка. Овом приликом не бих могао да изложим аргументе, већ пре резултате појмовне провере, у жељи да одговор на ово питање сведем на три тезе: 1) У једном физичком систему, довољно удаљеном од статистичке равнотеже, са становишта статистике може се очекивати повећан број међусобно различитих облика, дакле појачана диференцијација. 2) Постигнута равнотежа углавном не уништава облике, већ само спутава њихово умножавање; такозвана топлотна смрт не оставља за собом некакву кашасту масу, већ локалитет са скелетима. 3) Само затворени системи постижу равнотежу; свет, у целини, нипошто није затворен систем.

Суштина еволуционог феномена састоји се у томе да се са непрекидним развојем под окриљем еволуције ствара и мноштво реалних могућности. Остварењем једне искључују се, додуше, све оне њој опречне могућности. Оно што је настало, међутим, са своје стране, отвара нове могућности које до тада реално нису постојале. Све веће обиље нових облика доводи до тога да једном настало никад сасвим не пропада. Документ о његовом егзистирању преноси се на оно што је из тог облика проистекло.

Најзначајније еволуционо откриће природе јесте органски живот. Ова је реченица формулисана језиком персонификације који природњаци управо у свом свакодневном раду, наоко у шали, стално користе. Пажљивим избором појмова, органском животу се мора одредити могућност која се реализовала у једној од фаза повести природе. Метафора новог "проналаска природе" требало би да означи да се не ради само о могућности неког посебно новог облика, већ о могућности за нове могућности; да се ради о облицима који у себи носе принцип стварања увек нових облика. Данас не поседујемо ниједан искуствени разлог да кажемо како је делотворност нешто друго до низ нормалних физичко-хемијских законитости. Надаље, основна је теза у данашњој биологији присутне доминантне дарвинистичке еволуционе теорије да се, пошто органски живот једном настане, његов даљи развој одвија са статистичком нужношћу ("уз сигурност граничних вероватноћа") према појмљивим принципима и да би нам сама еволуција, заснована на тим принципима, била сасвим довољна за тумачење фактички насталих облика живота, ако бисмо само били у стању да проникнемо у те прилично компликоване процесе.

На овом месту морађу да дату представу сучелим са класичним филозофским мишљењем. Признајем да још и данас раширени афект против дарвинизма сматрам филозофским неспоразумом због кога, додуше, и недиференцирана популарна филозофија многих биолога сноси део кривице. Дарвинизам је изазов за једну још увек неостварену филозофију времена. Класична западноевропска филозофија управо пролазности насталих ствари супротставља вечност облика. Према Платону, идеја о идеји јесте идеја доброг. Са аспекта пролазне ствари, идеја, у којој она учествује, јесте њено добро, њена највиша могућност. Идеје су вечне и управо су стога највише могућности пролазних ствари увек исте. Сматрам да се Пла-

тон одважио да, пред позадином једног математичког, моралног и мистичког искуства, патос пролазности прекрије патосом једне присутне вечности. Време је за њега оно вечно што постојано истрајава у Једном, бескрајно по броју створених истоветних копија; кружни ток, који се опет враћа у себе, за њега је следеће приближавање вечности. Узвишеност платонистички схваћеног света огледа се у томе да у њему нема ничег новог, јер у случају да у њему постоји ново, он вечном Добром – обесвећујуће ли помисли – никад не би био онолико близу колико је то могуће. Ово, додуше, још увек није прави начин испољавања, али је он, ипак, утицао на повест мишљења.

Како уопште размишљати о могућности свих могућности, о добру, сада када већ постоји еволуција? У филозофији која нам се препоручује, оно могуће јавља се у спрези са будућношћу. Било би посве апстрактно да се појединој, кроз појам испољеној идеји, приписује безвременост. Реалне могућности створене су тек с настанком својих претходника. Вишеструко афектом прожет појам случаја говори само да се могућност будућег не схвата као нужност. Са аспекта науке говоримо о случају када се у ситуацијама, које појмовно карактеришемо као исте, у различитим појединачним случајевима de facto дешава нешто различито. Наша појмовна помоћна средства омогућују само прогнозу релативне учесталости појављивања различитих могућности, односно вероватноће. Физички закони нису ништа друго до општа правила по којима људи могу да остварују такве прогнозе; на овај ћу се проблем још једном осврнути у трећем делу текста. Сада посматрамо биолошку еволуциону науку, имајући при том у виду и филозофска питања.

Теорија еволуције мора да објасни три емпиријски доказана принципа: очување јединке, очување врсте и даљи развитак врсте. Централни принцип јесте очување врсте. Латински израз за врсту, **species** – дословно, изглед, превод је грчке речи **eidos** која потиче из Аристотелове филозофије. Аристотел је хетеродоксни интерпретатор Платона. Платонова идеја за њега је **eidos**, облик "у" стварима – без обзира шта би то "у" у овом случају значило. Он сматра да је вечност идеја реализована у никад ненарушеној присутности ствари у којима се налази исти **eidos**. Физичко порекло истог насталог од истог ("један човек ствара другог човека") најлепши је модел оваквог мишљења. Ниједна јединка није бесмртна, али вечан је **eidos, species**, у јединкама. Ова филозофска мисао истовремено је и значајна емпиријска биологија. Биологија новог доба ступила је, у осамнаестом веку, на сигуран пут науке утемељењем универзалне важности физичког порекла свих јединки неке врсте и јединки у оквиру исте врсте, што би, дакле, био Аристотелов принцип. Постепено мењање врста, на чему еволуција и почива, према схватању данашње биологије представља само малу корекцију принципа постојаности врста. Свако тумачење еволуције мора да почне управо са објашњењем постојаности врста; отуда и централно значење дуго истраживаног открића механизма репродукције кроз двоструки ланац нуклеинских киселина. Аристотелов је филозофски мотив, додуше, открићем еволуције изгубио своје пређашње позиције; ни **species** нису вечне. Чак и оно лепо мора умрети да би уступило место другом лепом, и то не само када је реч о јединки, већ када је у питању и облик.

Мора се констатовати да је тек еволуција створила смрт, и то, корак по корак, све силовитије. Према данашњем моделу поимања, органска еволуција почела је са молекулима који су производили друге, себи сличне, молекуле. Органска еволуција почела је, дакле, самоумножавањем унутар једне врсте. У почетку није било никавих припремних мера за очување јединке; ти су молекули поседовали само уобичајену ограничену хемијску стабилност. Сада се, међутим, јавила и конкуренција међу све већим бројем различитих врста, и то због ограничене количине потребних продуктних материја, због исхране. Први корак еволуције производи, дакле, потпуно нови феномен "борбе за опстанак". У почетку брже умножавање, односно економичније коришћење хране,

представљају предност. Оне врсте, које су у таквим процесима способније, потискују друге, мање способне врсте. Јавља се "селекциона предност" за одређене начине понашања, а самим тим долази до даљег развитка. Случајне, односно могуће, мутације наследних особина, готово увек штетне, могу понекад ипак да допринесу настанку способнијих, нових врста које потом успевају да се прошире. Тако први принцип саморепродуковања врсте доводи до другог принципа даљег развитка. Током тог развитка ствара се читав ланац "открића природе" која доприносе настанку принципа самоочувања јединке – односно активног начина понашања јединке у циљу очувања њене сопствене егзистенције. У то спада и појачана способност постизања успеха таквих јединки код којих је размена материјâ таква да им омогућује одговарајуће хемијске процесе, а самим тим раст и мобилност. Повољна исходишна материја за повећан органски хемизам јесте супстанца која је већ по себи органског порекла. То потрошачима других организама пружа шансу, дакле оним животињама које живе од биљака, а такође и грабљивицама које се хране другим животињама. Сада је јединка угрожена другим јединкама, па се предност стиче самозаштитом постигнутом снагом, отровом, оружјем, величином, брзином. Еволуција је, дакле, створила шему јединке као последњу од своја три принципа. Али, тек оне јединке које су упућене да брину о очувању своје егзистенције, могу стварно и да умру. За њих је смрт догађај, јер су оне упућене да се против ње боре. Тако је еволуција створила смрт.

Дарвина је на његову теорију селекције управо подстакла песимистичка економија Малтуса који је тврдио да ће се жива бића, укључујући и човека, умножавати све док не стигну до егзистенцијалног минимума. Ова је мисао налик на поглед у бездан који је европска традиција сама пред собом скрила. У хришћанском аристотелизму Бог је налик на баштована или на оца породице који својим ближњима у довољној мери удељује део оног што им припада. Са аспекта јединке, Буда је дубље сагледао проблем, а такође и ранохришћанске традиције које су сâм свет и господаре тог света осетиле као нешто рђаво. Супротстављање дарвинизму имало је за циљ одбрану идеализоване слике света. Сам дарвинизам поседовао је, додуше, оптимистички патос напретка, али је радо заборављао да даљи развитак врста и њихова еколошка равнотежа прелази преко лешева јединки. Мора, се дакле, постати победник да би се радовало постојећим лепотама света. Уверен сам да Дарвинов реализам крије и позив на једну, такорећи изнуђену, филозофију и теологију. Супротност финализма и каузалности само је привидна супротност. Управо је захтев теорије селекције да се финални опис понашања организама оправда као феноменологија, при чему се тумачи начин постанка прикладних организама. Овакво опречно тумачење делотворног и крајњег узрока, такво утемељење могућности везане на постанак, нипошто није неаристотелско, оно само доводи до новог, дубљег понирања у проблем премошћавања међе када је у питању постојаност врста. Теологија једног Бога, који инсистира на сврсисходности, изгледа ми као антропоморфизам који је са религијским учењем о Божјој свемоћи тешко сјединити колико и са филозофском представом о Божјем знању. Сврхе су у суштини човекове оријентационе карактеристике чији појмовни смисао претпоставља чињеницу да оне још увек нису достигнуте. Сврхе су појмови за могућности, па су, самим тим, антропоморфне. Онај ко Бога директно чини одговрним за сврсисходност, морао би и да неког Антибога учини одговорним за бескрајно обиље неуспеха, патњи, пропалих покушаја; он је, ако мисли консеквентно, приморан на теолошки дуализам.

Смрт је дело еволуције, и то у још израженијем смислу него што сам малочас споменуо. "Открића природе" јесу структуре које убрзавају еволуцију. Од две, отприлике исте, за живот способне врсте, предност ће имати она која ће се надаље брже развијати. Ту спада и "опробавање" многих мутаната. Уз највиши проценат вероватноће, полно је размножавање, за разлику од много

једноставнијег принципа пуке поделе ћелија, управо једна од тих структура убрзавања еволуције. Она комбинује увек нове рецесивне особине и свакој врсти латентно предаје читаво богатство наследних механизама који, приликом сваке промене животне средине, пружају шансу да ускоро створе трајно прилагођени тип. Да би се схватио овакав начин размножавања потребни су, додуше, најјачи регулативи понашања који наводе на копулацију. На тај начин схватамо опште доминантну силу полне љубави. Међутим, јединка која је обавила копулацију самим тим је и започела процес који ће је учинити сувишном. Постоје женке паука које прождиру мужјаке још пре краја копулације. Интензивни доживљај повезаности љубави и смрти није никаква естетска заблуда.

Смрт јединке још је у тешњој вези са напредовањем еволуције. Кратковечност неког организма заправо је селекциона предност за читаву врсту, јер она убрзава експериментални генерацијски низ. Старење јединке стога сигурно није случајно нужан процес, заправо генетски строго испланирана болест која се непрекидно развија. Ми ову чињеницу прекривамо велом наивне представе да је старење трошење материје које би се можда и могло избећи. Због чега би способне бесмртне јединке биле у мањој мери могуће од способне бесмртне врсте? Темпо старења фактички је усклађен са темпом онтогенезе, односно индивидуалног развитка. Инсект водени цвет умире после стадијума ларве и само једног "свадбеног" дана. Човек живи дуже јер је дуже потребан својој деци.

Какво значење има смрт у човековом животу?

Човек је живо биће које зна да мора умрети. Међу оним што животиње опажају вероватно је битан осећај приближавања сопствене смрти, који се манифестује кроз страх или кроз гашење нагона самоодржања. Помисао на чињеницу да мора умрети први је стекао управо човек. Тешко да би неко друго сазнање човеку тако дубоко утемељило пут ка поимању самог себе, као што је то учинило сазнање о сопственој смрти.

Парадоксна је ситуација човека који се суочелио са сопственом смрћу. Очевидан носилац човековог знања јесте његово Ја. То Ја заправо је самоспознаја јединке као јединке. У делу несвесног, Ја је управљачки центар нагона самоодржања, док у делу свесног, односно процеса мишљења, обухвата све опажаје и спознајне одлуке које служе самоодржању, па самим тим постаје прави инструмент човековог самоодржања, заправо његов први помоћник. Човек је животиња која уме да каже Ја. Али, управо је појединац једина права жртва смрти. Док се пружа ка знању стицаном процесом мишљења, Ја долази и до сазнања о свом нужном нестанку.

Зађимо један корак дубље у проблематику. Човек је животињско јединство опажања и делања надвладао помоћу језиком подржане способности стварања представа. Он је у стању да оно што тренутно није присутно себи представи: маштом, речју, појмом, рефлексијом. Он је у стању да будућност унапред прихвати у облику могућности. Целокупна наука, чијим се језиком овде користим, заправо је развијање тог човековог начина у његовом ставу према будућности. Појмови су могућности. Поседовати способност размишљања о могућностима означава такође способност размишљања о опасностима и о превентивној заштити од њих. То говори о прецизном страху и неограниченој акумулативној моћи. Управо Ја нововековног Европљанина – и са победом наше цивилизације модерног човека – доживљава гомилање расположиве власти, попут знања, капитала, оружја, интензивније од било ког пређашњег живог бића на земљи. Управо онај осећај за предвидљиво, који нам сву постојећу силу земље чини доступном, доприноси спознаји границе сопствене смрти. Коме би онда могла припасти она коју си ти прикупио?

Најуобичајенији облик човековог опхођења са сопственом смрћу јесте потискивање. Да није тако, због чега би нам било потребно библијско сећање? Физички механизам потискивања по себи јесте за живот нужна спо-

собност. Заштитна изолација, односно филтрирање информација, један је од најзначајнијих виших успеха нашег сензорског апарата; то је уједно услов за формирање појмова. У оно што се подразумева да треба потиснути спада мноштво удаљених опасности које не изискују акутно делање. Потискивање бди над здрављем душе. Његова права примена, међутим, представља прави задатак. Што је човек више свестан, више му је потребна и контрола сопственог потискивања. Истина за њега постаје предуслов за даљи живот. У том смислу, мир је увек тело истине. Наша способност у опхођењу са потискивањем смрти постаје најзначајнији критеријум наше способности за живот, за мир.

Бацимо најпре поглед на онај тренутак у коме ја више не поседујем знање о томе да људи умиру, већ само о томе да ја морам умрети. На сваког човека, каже Жан Пол, одапета је стрела у тренутку када се родио. Тако она лети ка њему и стиже га у самртном часу. Како се осећам онда кад зачујем звук стреле која ми прилази све ближе? Овде за нашу медицину настаје проблем. У религијски поредак живота спада правило да човека у његовим последњим тренуцима не треба оставити у незнању. Њега теши чињеница да му је познато да лекар, свештеник, рођаци знају да он сада мора да умре. У данашњој медицини наметнуло се уверење да је хумано не рећи човеку да му предстоји скора смрт. Чак је пракса да се он сам одврати од такве помисли. С тим у вези имам и лично искуства. Један мој ученик, иначе филозоф, физички гледано права слика и прилика здравог човека, морао је да се подвргне лекарским прегледима неколико недеља пошто је докторирао. Његова је супруга, потом, дошла до мене да се посаветује. Шеф клинике јој је, наиме, саопштио дијагнозу. У питању је био тумор без могућности операције. Тај исти лекар јој је предложио да супругу не каже истину. Наставила је потом: "Ја свог мужа још ниједном нисам слагала. Како сад да поступим?" Познавао сам је добро, па сам јој одговорио: "То ћете једино ви сами моћи да одлучите. Али, када одлучите да то свом мужу саопштите, ја ћу – пред шефом клинике – на себе преузети одговорност". На крају му је саопштила дијагнозу. Када сам га након тога посетио, он је из стања дубоког немира прешао у стање спокојне сигурности. Рекао је тада: "Знам да ми је преостало још неколико месеци да средим неке ствари у свом животу, што бих иначе могао да развлачим годинама". Наравно да се, када је о тим стварима била реч, у суштини радило о односу према Богу. Неко време било му је чак и физички боље. Посећивао сам га сваке недеље, док није умро; у променама његовог физичког и психичког стања, било је у тој смрти, са аспекта мог личног искуства, нечег у највећој могућој мери истинитог.

Лекари којима сам поверио ову причу говорили су да понекад има појединаца који представљају изузетке; они, пак, могу да укажу на многа супротна искуства. Свакако да има људи које је наша култура читавог живота учила, кроз потискивање, да је живот учење о умирању, не изискујући при том да се у последњем тренутку надокнади све оно што је пропуштено. Чак и такви појединци, међутим, могли би да осете и схвате нешто само ако би им се при том притекло у помоћ. Лекар често није у стању да понуди савет, односно технички и комерцијални апарат медицине спречава лекара да оно могуће претвори у уобичајену навику. Многа искуства говоре да до опажања скорашње сопствене смрти долази и онда када оно још није допрло до човекове свести. Тај опажај не прати само ограничење хоризонта свести човековог Ја приликом слабљења животне снаге. Напротив, он је могућност једног повећаног, ослобођеног сензитивитета.

Један од и те како величанствених облика предочене сенке смрти лично видим у позном стилу неких уметника. Јавља се осећај да је стил једног уметника често годинама, штавише много година уназад, више обележен близином смрти него протеклим процесом старења након рођења. Квартети педесетпетогодишњег Бетовена карактеристични су по касном стилу колико и слике шездесетогодишњег Рембранта, или деведесетогодишњег Тицијана, као и Прос-

перо у **Бури** педесетогодишњег Шекспира, па чак и као последња Шубертова компонована музика са непуних тридесет година, или тридесетпетогодишњег Моцарта. Ни сам не знам да ли ћу моћи да означим формалне одлике касног стила: опадање осећаја обавезе и части, у настојању да се буде класичан, невероватна густина директног са дистанце – "када ми је било шездесет година, пошло ми је за руком да следим покрете свог срца", рекао је Конфуције. Дозволите ми да вам предочим један познати документ касног стила:

Света чежња

Не реци то ником, мудрацу само,
Јер гомила је порузи склона,
Да величам живот хоћу,
Који након пламене смрти стиже.
У хладу љубавних ноћи,
Где ти си створен, где ствараш сам,
Прожима те осећај стран,
Док свећа мирно гори.
Нећеш још дуго у загрљају бити
Сред тмине пуне сенки,
Силно те опет обузима жеља
За чином љубавним још вишим.
Нема даљине која ти пада тешко,
На крилима ћеш опчињен стићи,
И одмах ћеш, жељан светла,
Као лептир изгорети.

И док год немаш то,
То: Умри и буди!
Само ћеш нејасан дух бити
На тамној земљи.

Усуђујем се да ове стихове прокоментаришем са неколико речи. Касни стил: једноставни, на први поглед, стихови без уметничке вредности. Недоследност риме, преоптерећеност садржаја. Често скоро непремостиво згуснута конструкција: сувишно је дискутовати о премошћавању мисли. Оно што се истиче, без сваке сумње је избор речи, колико једноставан толико и лаган у исказу. Садржај: пламен, љубавна жудња, жеља за смрћу, представљају једну исту жудњу у појачаном степену градације. Тај скок наоко из стварног у онострано обзнањује заправо шта је жудња за стварним одувек била; сада се показује да је оно стварно било симбол, а да је онострано заправо стварно. Лептир изгара на пламену свеће, љубавници у својој љубави, али извесни страни осећај води до вишег, дакле правог љубавног сједињавања. У томе се сада осећа призвук мистичара којима уздржавање од овоземаљске љубави не представља одрицање од љубави уопште, већ значи појачан интензитет у љубави, односно право зачеће.

Дозволите ми да, пре него што наставим, цитирам још једну песму, можда само стога што је сматрам наивно лепом; реч је о једној много једноставнијој Ајхендорфовој песми у којој се ништа не проблематизује:

Војник

Једном кад тама се спусти
Земље ћу бити сит,
У румени вечери блиста
Град раскошно леп.
Са златних кула
Чује се хора пој.
А ми у јуриш крећемо
На капију Неба.

То је романтизам. Смрт се може замислити у свакој улози.

Вратимо се сад Гетеу. Његова се песма не завршава јуришом на небеску капију. Он се враћа на земљу. Управо онда када не поседујеш оно: умри и буди, када без сваке сумње живиш на земљи, управо онда када си само некакав земаљски дух, нејасан дух који ништа не види, који није прозрачан, управо је и једино онда земља мрачна.

Покушаћу да синтагму **умри и буди** донекле смислено објасним и на тај начин је доведем у везу са еволуционистичком мишљу. Смисленост је и те како потребна. Свету жељу не треба ником саопштити – само мудрацима. Скоро свима нама страх од смрти и преурањена жеља за смрћу представљају два облика истог афекта. Они су, углавном као и остали афекти, пропуштени поступци,

заправо опажање неспособности за живот. У одговору религије на питање смрти, онда када је оно необојено, често се крије разборитост; она је по својим симболима евидентна. У **Јеванђељу по Јовану** Исус говори о себи када каже: "Ако пшенично зрно кад падне на земљу не умре, оно ће остати једно. Али ако умре, оно ће донети много рода" (**Јован** 12,24). Он је то рекао Грцима; неки верују да је тиме желео да протумачи елеузинске мистерије. У сваком случају, готово свака његова парабола говори о сеоском искуству живота у природи. Зрно жита, посматрано као јединка, умире да би настало мноштво других зрна. Шта би то могло да значи у животу човека?

Развитак се углавном не одвија равномерно, већ у ступњевима. Желео бих да развитак посматрам као кретање од једне до друге равни. Између две равни пут најчешће води кроз кризу, кроз смрт неког облика. У органском животу врста, односно **species**, представља једну раван. У животној средини, којој се прилагодила, она је способна за хармонични живот. Она је унутар свог света у релативном миру. Мутације, као и увек, наступају случајно, али су у тој средини често штетне, па буду елиминисане самим својим неуспехом. Промене у неорганској, или у органској средини, или чак сопствени невероватни, нови "проналасци" пружају другим мутантима бољу шансу; кроз кризу, која може да се заврши смрћу, ствара се нова врста, као додатак или као замена за стару. Овакав је опис, уосталом као и сви остали, стилизован. Постоје и стални преласци преко истовремено неприметних криза. Феномен равни, међутим, веома је уопштен. И опсежни облици организовања, које сам у прећашњем делу назвао "проналасцима природе", могу се означити као равни; ту спадају: саморепродукција, ћелија, полно размножавање, кичмењаци, топлокрвне врсте, интелигенција.

Чак и културна, друштвена и политичка историја човечанства указују на такве равни. Ми данас њихове међусобне кризе често означавамо као револуције, нпр.: неолитска револуција која је створила земљорадњу, настанак градске културе, утемељење великих империја, великих религија, науке, потом политичка револуција новог доба у својим понављањима и на крају индустријска револуција. У историји науке се у новије време успешно користи појам научне револуције. Пошто човекова културна историја у својим појединачним корацима по свој прилици примарно није последица, већ свакако узрок свагдашњих биолошких промена, сама структурална сродност биолошких и културних еволуционих процеса још више пада у очи. Разлог за такву сродност налази се, по мом мишљењу, у структури самог времена; не бих се, међутим, с тим у вези, упуштао у даљу анализу.

На крају, и биографски развој човека пролази кроз равни и кризе, а та се криза често манифестује у спознаји страха од смрти. У питању је оно: умри и буди, у односу на човеково Ја; пресудна зрелост не постиже се без извесног вида смрти. Не бих сад залазио у савремену психологију развоја. У свом предавању о лепом назначио сам пет објективних принципа који чине споменуту раван: корисно, исправно, истинито, лепо и свето. Тада сам их назвао појавним облицима доброг. Ти су принципи налик на мудраце у којима човек види оно што његов живот чини могућим; заправо, истину која може бити основа човековог мира. Сваки принцип означава један квалитет доживљаја који се, са аспекта протеклих квалитета, тешко може и наслутити, дакле квалитет који, силовито или блаже, продире у раније наоко већ затворен свет доживљаја. У сваком од прелазака долази до нових процена вредности које је Ја раније познавало, долази до измена, до смрти богова.

У домену корисног, Ја превладава само нагоне тренутка у корист планирања свог самоодржања у будућности. Корист и моћ представљају акумулиране могућности расположиве човековом Ја; то су информације. Један део Ја ипак умире са открићем користи, нестаје оно детиње које је било више достојно љубави него срећно. У домену морално-исправног, Ја наилази на једну од могућности а, у случају да је открије, и на захтев да само себе радикално прекорачи. Чове-

ку, заправо, пре свега оно што је од његове воље, добробити и бола независно, с друге стране, ипак, изгледа приступачно, што свакако представља спасоносно отрежњење. Оно лепо јесте стварност с оне стране самоодбране, право блаженство. У прилажењу оном што је свето, Ја наилази на несавладиву препреку; само један корак кроз капију и препреке као да никад није било.

Треба рећи нешто и о спознаји смрти у политици. Политика је испланирани облик заједничког живота људи унутар друштва. Као таква она има нужног удела у принципима корисног и морално-исправног. У напетости која влада између ова два принципа, коју би требало да уклони, она делује као један неразрешен повесни задатак човечанства. Она је до сада практикована претежно у облику отворене или скривене – власти. У борби за власт и слободу издвојио се један облик користи који називамо моћ. Моћ је једна од равни људског живота. Она се, у својству поседовања, може неограничено акумулирати. Као структура, она се може самостално стабилизовати: на моћ се готово увек може ударити једино моћу. Као самозаштита, она је трагична, управо због своје неограничености. Онај ко подигне мач, пашће од мача. Ако победник умре у постељи, његови ће следбеници задрхтати. Рат је, барем до сада, несавладиви ultima ratio моћи. Без престанка се ратови воде на земљи; могућ је и трећи светски рат. Политика је један од облика лажи, готово нужно придодат; она је проглашавање исправним оног што је за неку партију корисно. Управо би стога истинито требало да буде прави благотворни принцип политике. Ко, међутим, може да чује то истинито? Ко је духовно способан да то чује? Страх, неподношљиво поимање сопствене неспособности за мир, управо то моћ чини трагичном, јер она искључује вид и слух тамо где су они најпотребнији. Ни онај ко виче не може да чује, јер чује само сопствени узвик. Сва је прилика да ће човек неки следећи рат морати да пропати дубоко у свом несвесном да би онима, који су га на то нехотице припремали, тихо и непречујно указао на мали заокрет на путу, који би помогао да се избегне предстојећи понор.

Током сазревања човек пролази кроз многе смрти. Често је једна преброђена смрт пут у нови живот, а прикривена смрт изгон у смрт. Одапета стрела на крају сустиже сопствено Ја – моје Ја, како ми обично двосмислено кажемо.

Куда нас води смрт?

Овим последњим питањем, које нам се ипак намеће, са познатог терена ступамо у област непознатог. Човекова свест не познаје одговор на питање о томе шта нас очекује с оне стране нашег краја. Готово је увек у повести на ово питање било одговора прожетих религиозним осећањем. Ја не представља целокупну стварност душе. Религијско искуство одражава стварност коју Ја премашује. Међутим, појмовним језиком човековог Ја она се не може исказати онаквом каква јесте. Она за Ја остаје тајна. У митском облику у којем је она одредила светску повест културâ, она је већ обојена; обојена с обзиром на пријемну могућност оних који слушају и чијим је повесним, друштвеним филтрирањем све неразазнатљивије тонирана једном бојом; али, обојена и повешћу условљеном могућношћу стварања представа о самим религијским личностима. Једна од последица тог вишеслојног бојења јесте мноштво представа о загробном свету којима нас учи повест религијâ. Требало би бацити поглед на неке од најзначајнијих.

У већини примитивних религија постоји загробни живот преминулих особа, поготово рођака. Многе примитивне, а касније и религије раних цивилизација, чију политичку културу овај свет посматра кроз царства, познају царство мртвих. Ствара се представа да ће светски морални поредак, чије је овоземаљско спровођење ствар земаљског краља, остварити неки краљ с оног света; до одмеравања кривице и греха долази тек у загробном животу.

Као супротност оваквом начину размишљања, појављује се религија Израела која

нам се обраћа из свих, сем из најстаријих слојева Старог завета и која до данас одређује основне карактеристике јудаизма. Живот људи са Богом или наспрам Бога ту се налази с ове стране, он се одлучује при светлости дана. Исказано језиком пророка, стварно живети значи овде и сада постојати са Богом, док стварно умрети значи одвојити се овде и сада од Бога. Човеково Ја не може се тешити надом у неко онострано савршенство, а то му није ни потребно. Абрахам је "усахнуо и умро у спокоју, пошто је био стар и већ сит живота и придружио се свом народу" (**Постање**, 25,8). У овоземаљском свету Ја није сâмо; одлука за или против Бога увек се изнова доноси у народу. Она је остварење моралног као заповести светог. Стога и савремено ангажовани интелектуалци налазе пут до њеног моралног дела. Морално без светог, међутим, није способно за живот; то је захтев који се не може омогућити. Пуки морални напор, који сам себе прождире, тешко да може избећи, ако је искрен, да не постане рђав или пун очајања.

Јеврејска дневна светлост прави је поклон човечанству, али ипак није потпуна стварност. Каснији јудаизам много тога је преузео из представа о загробном животу околних народа. У раном хришћанству ове се представе спајају са овоземаљском есхатологијом ишчекивања Месије. У предстојеће Христово царство спада и ускрснуће тела. Ово учење означава да се не ради о напуштању тела, већ о његовом поновном устројству. Очекивање се није убрзо испунило, па је хришћанска теологија преузела по својој природи посве другачије филозофско учење о бесмртности душе. Верујем да је хришћанско повесно очекивање унапред предочени знак једне у суштини још увек неостварене људске повести; то, међутим, и није тема овог излагања. И у хришћанској традицији питање куда нас води индивидуална смрт, остаје прекривено велом тајне.

У целом свету најутицајнија представа о феномену "с оне стране смрти" свакако је представа о поновном отеловљењу душе у увек новим телима. Настало у Индији, оно је освојило већи део Азије, а као орфичко-питагорејско учење, јавило се у старој Грчкој; чак и данас европски и амерички интелектуалци, који се баве истраживањем религијског, налазе да је оно заступљено чешће од било ког другог учења о загробном животу. По њему, онозељаско одмеравање кривице и греха прелази у вечни овоземаљски свет. Добра дела воде у добру реинкарнацију, а рђава у лошу; на овај или онај начин ми у сваком животу, у извесном смислу, одрађујемо своје поступке из претходних живота. У овој представи о карми морални светски поредак делује као природни закон. Пошто је удовољено захтевима правичности, јавља се, међутим, питање смисла са двоструком тежином. Чему онда вечна жеђ која ствара вечно уплитање у дела и њихове последице? Када је будући Буда кренуо путем бескућника, њему није било стало до патњи овог једног живота, већ до бескрајних патњи бескрајних живота. Управо се, изашавши из тог кружног тока, и пробудио. Према томе, суштина будистичке и хиндуистичке спознаје није у ланцу реинкарнација, већ у пробуђењу.

За критички поглед просветитељства мноштво ових слика загробног света управо обезвређује сваку од њих. Оне се јављају као пројекције жеља и страхова овоземаљског света. У светлу грчког просветитељства, грчка класична филозофија, особито Платон, поставила је питање о истиносном садржају слика. Како сазнајемо од Сократа у **Федону**, живот је учење о умирању, јер смрт скида окове који нас везују за пролазне жеље. Душа је бесмртна док год поседује сазнање о ономе што по својој суштини није потчињено времену, односно сазнање о идеји. По Платоновом схватању, афективни делови душе су смртни, док је умни део бесмртан, јер припада вечном уму. Све оно што је Платон у дијалозима рекао о овом проблему припада, међутим, само предворју филозофије. Да ли је он веровао у бесмртност појединачних душа представљену у космолошким митовима, у њиховим сталним кретањима кроз небеске промене и земаљска тела? Односно, због чега му је она по-

служила као поређење? Душе, у свету с оне стране, бирају тело за њихову реинкарнацију, а самим тим и своје афекте и судбину. Ово учење и те како има смисла. Ко је, међутим, прави субјект таквог избора?

На учење о бесмртности, као и на учење о идејама пашће сасвим другачије светло појавом мисли о еволуцији. Природне науке данас нису у могућности да о томе нешто кажу, и то не због принципијелне немогућности – како бих могао да помислим – већ због њиховог, с културом повезаног, ограниченог гледишта. Природне науке искључиво заузимају објективан став, што значи да описују објекте онако како они изгледају људским субјектима, али не размишљају о субјективности субјеката. Уверен сам, ипак, да природне науке не могу бити конзистентне када остављају по страни оно што ми, језиком филозофије, називамо субјектом. Хегелова реченица "супстанца је у својој суштини субјект", управо исказује оно до чега нам је стало; Хегелова титанска филозофија није, међутим, у довољној мери емпиријска. Док год поглед није уперен на субјективитет природе, наша наука није у потпуности природна наука. Шта би се пред тим погледом указало? Картезијански дуализам о две супстанце које стоје једна насупрот другој, о свести и телесности, није одржив спрам физике двадесетог века. За нашу физику, материја је оно што задовољава такозване физичке законе; ти закони, пак, дефинишу оно што су субјекти у стању да сазнају. Субјекти са своје стране, односно ми сами, налазимо се унутар света о коме стичемо сазнања. Као деца еволуције, ми смо саставни део природе. Мислим да се и ово мора рећи: оно стварно само себе опажа очима деце еволуције помоћу органа које је створило у свагда другачијим обрисима. Ко је субјект? Чак се и Ја појављује као оруђе у разматрању еволуције. Да ли се мора говорити на начин као да постоји само једно сопство. Наука води на праг једног сазнања које би се могло докучити медитацијом, али не и промишљањем. То је дакако разборито. Појмовно мишљење долази на крају до закључка да оно не може појмовно одредити основу својих могућности.

Стога се овакво академско излагање о смрти не завршава појмовним исказом о томе куда нас смрт води. Мишљење је чин делања човековог Ја, које филтрира, тумачи и у стању је да доведе до прага сазнања. Смрт је тај праг.

Допустите ми да излагање завршим реченицом коју, мишљењем, не бих могао да оправдам: блаженство није с оне стране смрти; тамо је рад. Блаженство лежи у основи стварности која је створила и саму смрт.

[Извор: C. F. von Weizsecker: "Der Tod", **Grenzerfahrung Tod**, hrsg. von A. Paus, Graz, 1976, SS. 319-338]

Превео са немачког
Александар Маринковић

■

Представе смрти у великим религијама

Ернст Бенц

□

У времену као што је наше, које је потпуно подешено томе да се мисао о смрти и сусрет са смрћу потисну из свести јавности, нужно је пре свега утврдити да се религијска свест човечанства очигледно развијала у сталном расправљању са фактумом смрти и увек новом покушају духовног разрађивања доживљаја смрти. Ово расправљање имало је битног удела у настанку људске заједнице, у нашим представама о праву и својини и у моралном кодексу међуљудских односа.

Да је тако, показује повест религијâ. Човек је једино биће које сахрањује своје мртве. Он се по томе разликује од животиње. Као и језик, тако је и сахрана мртвих карактеристична људска црта. Најучесталија и често једина сведочанства о раним културама човечанства, која су приступачна историчарима и археолозима, јесу гробови. Гробови, међутим, показују једно веома необично стање ствари: они нису направљени да би се напросто одстранио покојник, него живи имају нешто на уму са сахрањенима: живи им у гроб дају попутнину: мушкарцима њихова оружја и оруђа, женама њихов накит; у каснијим културама су, као жртве мртвима, сахрањивани и животиње-љубимци, понекад чак и жене и робови. Другде има чак обичаја да се мртви не сахрањују појединачно; створени су, наиме, обичаји прављења подземних гробница за читава братства, у којима су мртви, под заштитом хијерархијске структуре братства, сахрањивани заједно, у просторима који су омогућавали приношење хране и жртвених дарова. Или пак: мртви су били повезивани и увезивани, и тако спречавани у повратку на своја овоземаљска станишта. У свим случајевима укопавање је претпостављало да онај који је мртав и даље живи, да се он и даље уважава као носилац једне делатне моћи и да се тежи опхођењу с њим, или се, пак, тежи да се спречи да се он врати, јер се верује да би после своје смрти могао да врши штетан, злокобан утицај на живе.

Овде је једно јасно: човек је једино биће које није спремно да физичку смрт поднесе као дефинитивни крај живота, које хоће преко себе, које пориче смрт, које себе поставља као бесмртно, које као нешто саморазумљиво претпоставља да његов живот залази преко физичке смрти. Најзначајнија представа, у којој се испољава ова воља за прекорачивањем самог себе и физичке смрти, јесте мит о души. При том се нипошто не сме помислити на модерни појам душе или на нашу модерну свест о личности, него на архаичне митове о ватри душе, о искрама душе, о даху душе, о малим сличицама човека, "eidolon"-има, које у смрти излећу из уста човека и представљају његово право биће – али ово прекорачивање себе, прекорачивање смрти, од почетка је ту. Човек од почетка не прихвата смрт као крај, него само као једну промену услова свог бивања и живљења, а непосредно знање о души као елементу, који је носилац овог живота-после, овог прекорачивања себе и прекорачивања смрти, јесте најупадљивији знак за то.

Ово се потврђује ставом према смрти, који се појављује код још и данас постојећих привржениика таkозваних примитивних религија, које, свакако услед свеобухватног процеса акултурације у Африци и Азији, великом брзином изумиру. Познати немачки африканиста, проф. Д. Вестерман, пише о једном црначком племену, Кпеле, у Либерији: "За Кпеле не постоји никаква суштинска разлика између живих и тек умрлих људи. Обе врсте имају исте потребе за храном. Мртви такође чују и виде оно што се догађа око њих; осећају добро, односно зло, које им се чини. Мртвима недостаје само могућност да се крећу и говоре, али то недостаје и онима који спавају. Чак је и овај недостатак привидан: урођеници причају о бројним доживљајима у којима су људе пратили мртви". Смрт не значи укидање живота, него само измену његовог стања.

Најупечатљивија форма у којој се испољава ово неприхватање смрти као краја јесте култ предака, који су у овој или оној форми практиковале све старе културе. Као припадници културе која је, у вековима дугом процесу, обавила секуларизовање свих форми религијског живота, ми више не можемо имати исправне представе о то-

ме у којој мери један живи култ предака утиче на читав живот неке заједнице. Култ предака практично представља господарење мртвих над живима. Мртви су свуда присутни и у највишој мери су активни. Они одређују судбину заједнице. Поглавице доносе своје одлуке о важним стварима заједнице на основу "великог сна", у којем се поглавици појављује предак, односно преци како би му посредовали праву одлуку. Онима који владају братством потребне су магијске праксе заклињања предака, исправног опхођења са њима, призивања њихове исцелитељске моћи, избегавања и одбране од њихових штетних дејстава. Преци се такође, и пре свега, мешају у питања поседа и наследства унутар заједнице. Земља и тло припадају прецима. Нема приватног земљишног поседа, нема приватног наследног права. Ако братство мора да напусти земљу, онда најстарији живи припадници братства носе кости предака на ново станиште. Култ предака, који претпоставља присуство мртвих и њихово господарење над живима, у Европи је разграђен тек у једном бесконачно лаганом процесу. Он и данас влада религијским, друштвеним, привредним и правним животом многих племена Азије и Африке. Он се код нас протегао све до у средњовековну хришћанску културу, и жив је још у неким преосталим религијским формама, пре свега у области народног веровања, да не помињемо модерни бразилски спиритизам, у којем су традиције старих афричко-индијанских култова поштовања и призивања предака и даље живе.

То да је човек управо у својој негацији смрти оно биће које се истискује преко самог себе и негира своју властиту коначност, испољава се у једној чудноватој посебности. Наднетост у живот после телесне смрти може постати тако јака, и огромна воља за животом може се тако јако уметнути у оно душевно да, полазећи од тога, земаљско-телесна егзистенција са своје стране постаје безвредна. На основу мита о души израста један особени дуалистички став, који чини темељну црту многих старијих религија, које земаљску телесност осећају као терет и сметњу души и теже да се ослободе бремена земаљске телесности. Посматрање и искушавање трошности човекове земаљско-телесне егзистенције, која се показује путем смрти, посматрање појава распадања на телесном облику умрлог, воде томе да се прави човек угледа у "души" и да се у свесно извршеном, с намером контролисаном одвраћању душе од њене телесне тамнице угледа главни човеков религијски задатак. Проматрање тела као гроба душе није тек једна теза платоничке филозофије: оно је темељни став, који источне религије, попут хиндуизма и будизма, наглашено заступају. Прекорачивање човека преко самог себе тамо је узнапредовало до степена у коме се вредност земаљско-телесне егзистенције, с обзиром на оностраност душе, начелно доводи у питање.

То се може дешавати у различитој форми. Кинески таоизам и универзализам покушавају да измире човека са фактумом смрти тиме што га уче да смрт разуме као један нужан елемент космичког реда, вечитог "умри и буди", које влада целокупним током живота у универзуму и које прави живот човека, његову душу, не дотиче. Тако се у "Истинитој књизи о земљи јужног цвећа" Чуанг Цеа каже: "Чуанг Це беше на самрти, и његови ученици хтедоше да га велелепно сахране. Чуанг Це рече: 'Небо и Земља су мој ковчег, Сунце и Месец светле ми као посмртне лампе, звезде су моји бисери и драго камење, и све створено ме испраћа. Тако ја ипак имам величанствен погреб. Шта ви ту још хоћете да додате?'. Ученици рекоше: 'Плашили смо се да би вране и луње могле да поједу учитеља'. Чуанг Це рече: 'Над земљом сам служио вранама и луњама за храну, под земљом црвима и мравима. Једнима узети да би се другима дало: зашто бити тако пристрасан?'"

Претпоставка овог става јесте уверење да унетост у ову космичку промену не дотиче прави живот човеков, његову душу. Исти Чуанг Це пише: "Нема веће несреће од смрти душе. Телесна смрт долази тек на другом месту. Сунце излази ујутро и залази увече, и сва створења управљају се према њему.

Све, што очи и ноге има, чека на њега, да изврши своје дело. Оно излази, и живот дана почиње: оно залази, и живот гасне. Тако и сва створења имају у себи једну снагу која чини да она умиру, и која чини да она долазе у живот... Ноћ и дан, иде то тако напред у непрекидној мени, и нико не може да зна када то долази до краја. Ипак, зашто да се око тога бринеш? Иако смртно Ја пада у заборав, у мојем Ја је ипак нешто што не пада у заборав, него траје".

Хиндуизам и његов касније рођени брат будизам теже једном још радикалнијем решењу. За будизам је читав живот у подручју земаљске телесности место прогона, кога се треба ослободити. Проматрање смрти припада најважнијим средствима будистичког самоослобађања и игра велику улогу у медитативним вежбама монаха, у које, пре свега, спада помно посматрање гробља. Као што се принц Сидарта, током шетње, при неочекиваном сусрету са мртвацем, први пут потресао, тако ће се и сваки монах држати медитативног проматрања смрти. У једном од најстаријих поучних списа Пали-канона, "Стуб увида", каже се:

"Дакле овако, ви монаси: кад монах види тело како лежи на месту за лешеве, један дан после смрти или два или три дана после смрти, закључује он о себи: 'И моје је тело такво створено, постаће такво, не може томе умаћи'. Дакле овако, ви монаси: кад монах види тело како лежи на месту за лешеве како га кљуцају вране или гавранови или орлушине, како га растржу пси и шакали, или га мноштво црва разједа, закључује он о себи: 'И ово тело је такво створено, такво ће постати, не може томе умаћи'. Овако дакле, ви монаси: кад монах види тело како лежи на месту за лешеве, кости сјајне попут шкољке, кости хрпимице наслагане, после истека године дана, кости иструнуте, у прах рашчињене, кад то види закључује он о себи: 'И ово је тело такво створено, постаће такво, не може томе умаћи'. Овако дакле, ви монаси: кад монах види тело на месту за лешеве како лежи, костур са кога месо виси, окрвављено, како га жиле држе на окупу, костур лишен меса, умрљан крвљу, како га жиле држе на окупу, костур без меса, без крви, како га жиле држе на окупу, кости без жила, овде-онде расуте, овде костур шаке, тамо костур стопала, овде цваница, тамо бутна кост, овде карлица, тамо пршљен, овде лобања; када то види, закључује о самом себи: 'И ово је тело такво створено, постаће такво, не може томе умаћи.'"

Постоје још две тачке у религијама на којима се искуство смрти испољава као стваралачки импулс фундаменталних религијских поредака: прва је повезаност између смрти и жртве. Резултати истраживања ране повести указују на то да је људска жртва очигледно праформа жртве. Апсурдно је довести у везу људску жртву са једним прехрамбено-политички условљеним канибализмом. Старомексичке религије, које су Шпанци затекли на америчком тлу, посредују још један касни знак о архаичној идеји људске жртве. Природа не остварује свој ток, сунце ујутро не излази, животодајна киша не лије са неба, кукуруз не ниче и не тера клипове, ако се човек на исти начин не жртвује боговима, не би ли богове умирио и истовремено их подражавао, богове који су са своје стране једном давно принели велику жртву. Људска жртва је прилог човека одржавању поретка космоса и поретка друштва. Тек у каснијој фази развитка религијске свести људска жртва је замењена животињском жртвом, док су код Кинеза, који су злато као средство плаћања заменили папирним новцем, наместо жртвовања правог човека спаљивали слике људи од папира. Теологија жртве сеже све до религијске теорије и праксе рановременске људске жртве.

Још значајнија је, очито наметнута путем сâмог доживљаја смрти, повезаност између смрти и суда, тј. пресуде, која је најдубље утицала на развитак правне свести човечанства. Смрт се спонтано разумевала као тренутак у коме се од човека захтева полагање рачуна о читавом његовом животу. Живот после смрти појављује се као место казне и награде. Смрт тако постаје очитост правичности, а истовремено и врата за позорницу будућег живота, у којем се дешава поравнање непојмљиве неуравнотеже-

ности између награђивања доброг и кажњавања лошег у овостраном животу.

Хришћанско схватање смрти преузело је многе облике традиције схватања смрти предхришћанских религија и преобразило их у један нови облик. И за хришћанско разумевање, као и за четири стотине година старији будизам, смрт је велики последњи час прикупљања, припремање на оностраност и на растанак. Два праузора из предхришћанске традиције овде кумују: Јаковљева смрт, која је описана у Првој књизи Мојсијевој, и Сократова смрт, како ју је описао Платон у **Федону**.

Умирући Јаков позива своје синове и говори: "Скупите се да вам јавим шта ће вам бити до пошљетка. Скупите се и послушајте, синови Јаковљеви, послушајте Израиља оца својега". И сада следи профетичка изрека умирућег сваком сину, који ступа пред њега, изрека која садржи изглед њихових посебних будућих судбина и истовремено разоткривање њихових правих бића. Потом се, пак, каже: "Потом им заповиједи и рече им: 'Кад се приберем к роду својему, погребите ме код отаца мојих у пећини која је на њиви Ефрона Хетејина, у пећини која је на њиви Макпелској према Мамрији у земљи Хананској... и ондје погребох Лију'. А кад изговори Јаков заповијести синовима својим, диже ноге своје на постељу, и умрије, и прибран би роду својему".

Међутим, већ су и старохришћански апологети разумевали Сократову смрт у хришћанском смислу. Овде није крвно братство оно што умирући окупља око себе, него је то заједница ученика. Пред њиховим очима он преображава смртну казну која му је досуђена у једну добровољну жртвену смрт за истину и тако пред њиховим очима својим умирањем поткрепљује истину којој их је учио.

Али, не само старозаветни праузори, него и највиши узори паганске религијске и духовне повести преображавају се и надвисују у хришћанској мисли о смрти чињеницу да се човекова смрт доводи у везу са смрћу и ускрснућем Исуса Христа. Овде треба имати у виду да су у хришћанском разумевању смрти преовлађујуће две мисли, којима се хришћанство начелно разликује од свих других религија:

1. У хришћанству се смрт не разумева првенствено као природни догађај, него као "плата за грех" (**Рим**., 6, 23), као казна за кривицу. Чисто природно значење смрти се не оспорава, али оно није довољно да се разуме посебност човекове смрти. Смрт није само лукавство природе да се створи више живота. Овај наук је превише безазлен, он не води рачуна о чињеничкој ситуацији човека.

Смрт је више него природни процес, она се повезује са човековом кривицом пред богом. Она долази са грехом, она је последица и казна за човекову побуну против бога, она се од Адама, првог побуњеника, који је згрешио против закона божјег, на све људе протегла. "Грех ми је учинио смрт", признаје Павле (**Рим**., 7, 13), и тиме изражава да је смрт залегла у најдубљи корен људске природе, у његову телесност.

2. Управо овај увид у целу страхотност и величину смрти, која је успоставила своје господарство над нама и која је усађена у сâму дубину наше природе, чини разумљивим и то што се хришћанска вера не може задовољити представом по којој би бесмртност душе била излаз из ове свемоћи смрти. Истинско ослобођење од господарења смрти не зове се "бесмртност" него "ускрснуће". Стога је и Христова смрт нешто, по самој ствари, потпуно друго од Сократове смрти. Овде се не ради само о једној осведоченој патњи и умирању за истину једног новог филозофског сазнања, него је ту по среди превазилажење сâме смрти, пробој кроз трпљење најгорче смрти у свим њеним физичким, душевним и духовним ужасима разапињања на крст, оспоравања, ругања, ужасног искуства напуштености од стране Бога – пробој у ускрснуће, у стање просветљене телесности. Овде он значи превазилажење смрти и почетак једног новог просветљеног начина бивања величанствености.

Радикалност и новост ове мисли је оно што ми себи данас и сувише мало разјашњавамо. Оно што се, по схватању апостола и старе цркве, извршило од Голготе до Ускрса јесте превазилажење смрти, које се

најдубље угнездило у људску природу, јесте ослобођење човека од власти смрти уз помоћ победника над смрћу, а то је онај који јемчи да смрт надаље више неће владати над човеком. То је више од бесмртности душе. Ништа не користи ако снага божанског живота прожима само духовна и душевна подручја људске личности. Моћ смрти збиља је превазиђена само онда када је у својој физичкој укорењености у сâмој човековој телесности затрта, и када јој је одузета моћ, чак и ако је подручје плоти прожето снагом обоготворења.

Овде је умесно цитирати једног великог побожника источне православне цркве, руског филозофа религије Владимира Соловјова, који је у трећем од своја чувена **Три разговора** ову мисао, за своје време, овако формулисао:

"Постоји индивидуално зло – оно се изражава тиме што се човекова нижа страна, животињске и зверске страсти, противи најбољим стремљењима душе и надјачава их у огромној већини људи.

Постоји опште зло – оно је у томе што се људска гомила, индивидуално потчињена злу, противи спасилачким напорима малобројних најбољих људи и побеђује их.

Постоји, најзад, физичко зло у човеку – у томе што се нижи материјални елементи његовог тела противе живој и светлој сили која их повезује у лепу форму организма, противе се и растржу ту форму, уништавајући реалну подлогу свега вишега. То је крајње зло, звано смрт. И ако би победу тога крајњег физичког зла ваљало признати као крајњу и апсолутну, онда никакве тобожње победе добра у лично-моралној и друштвеној области не би могле да се сматрају озбиљним успесима...

Наша је потпора једна: стварно васкрсење. Ми знамо да се борба са злом не води само у души и у друштву, него дубље, у физичком свету. И ту ми већ знамо из прошлости једну победу доброг животног начела – у личном васкрсењу. Ми само једно и чекамо – будуће победе у скупном васкрсењу свих. Ту и зло добија свој смисао или завршно објашњење свога бивствовања у томе што оно служи цело све већој и већој победи, реализацији и јачању добра: ако је смрт јача и од смртног живота, онда је васкрсење у вечни живот јаче и од једнога и од другога.

Царство Божје је царство живота које тријумфује кроз васкрсење. У томе је сва сила и читаво дело Христово, у томе је његова стварна љубав према нама и наша према њему. А све остало су само услов, пут, кораци. Без вере у извршно васкрсење Једнога и без очекивања будућег васкрсења свих, могуће је само голим речима говорити о некаквом Царству Божјем, а заправо би произлазило да постоји само царство смрти.

Откривење Јованово изражава ове мисли у форми говорења о 'другој смрти'. Тријумф новог живота документује се у томе што је сâма смрт побеђена, што она сâма умире. 'И смрт и пакао дадоше своје мртваце; и суд примише по дјелима својим. И смрт и пакао бачени бише у језеро огњено. И ово је друга смрт' (**Откр**., 20, 13-14). 'Побједа прождрије смрт. Гдје ти је, смрти, жалац? Гдје ти је, пакле, побједа?' (**1. Кор**., 15, 55)."

Од времена просветитељства управо је хришћанско разумевање смрти све више секуларизовано, а његов религијски садржај одузиман. Филозофија просветитељства полемисала је против тога да се смрт доводи у везу са кривицом човека према Богу. Она је хтела да интерпретира смрт као један чисто природни феномен и тиме је отпочела један процес потискивања њеног хришћанског разумевања. Први визуелни спољашњи знак овог потискивања било је премештање гробља са простора око цркве, тј. из средишта града, на ивицу насеља. "Гробље" (Friedhof) је у хришћанском средњем веку, а такође и у првим вековима после Реформације било "порта" (Kirchhof); мртви су сахрањивани око цркве. У порти се на тај начин видљиво изражавало јединство заједнице живих и умрлих и њихова припадност једној цркви, у порти су биле обухваћене обе области, област живих и област мртвих, и обе су биле уједињене у заједници изабраника Божјег царства. Али сада, после декристијанизовања смрти, умрли су одвојени

од живих, а гробље је, колико год је то било могуће, било измештено далеко од подручја живих, на ивицу града. У исто време укидају се јавна погубљења. Просвећени грађанин је задовољан што зна да је злочинац обешен, али он не жели да га, приликом шетње, види како се клати на вешалима.

Ово спољашње премештање је само видљиви симптом једног силовитог процеса, који, у ствари, још није представљен у својој правој димензији: систематског потискивања смрти из наше модерне секуларизоване свести и из нашег друштвеног живота. Ту, на пример, спада комерцијализовање сахрањивања. У средњем веку мртве су добровољно и бесплатно сахрањивала лаичка братства, чији су чланови, иначе истакнуте личности заједнице, вршили религиозну дужност сахрањивања своје сабраће, и који су, како би прикрили своје хришћанско дело милосрђа, носили капуљаче са прорезима за очи, које су их, онима који су у жалости, чиниле непознатим.

Молба за чување неког од изненадне смрти чинила је честу тему молитве за другог. Духовне поучне књиге о "ars moriendi" спадале су у молитвене књиге које су, у једном времену у којем су недостајале новине, радио и телевизија, било отац породице било читању вична бака из вечери у вече гласно ишчитавали у кругу породице.

"Последњи час", као велики тренутак опроштаја, опоруке, предаје умирућег и његових рођака Богу, такође је изгубио на значају. Час умирања се премешта у усамљеност болничке собе, могућност последњег окупљања уклања се инјекцијом за смирење. Победа материјализма у нашој тобоже хришћанској култури долази најјасније до израза у овом дехристијанизовању умирања. Умрли тек на гробљу, после свега, постаје постхумни објект хришћанског настојања.

Томе одговара и гашење једне вештине која је у вековима пре просветитељства чинила још један од важних предмета духовног настојања сваког хришћанина, ars moriendi – "уметности умирања". Под овим називом постоји велика духовна литература; тема је била предмет честих проповеди и молитви. У вежбање побожности, не само духовника и редовника, него и лаика, спадало је правовремено духовно припремање за смрт, увежбавање у вештини умирања. Ова вештина данас је постала ретка, али није изумрла. На место свесног увежбавања за умирање, ступило је потискивање смрти из наше свести и из нашег свакодневног живота. Штавише, и вокабулар умирања и смрти нестао је из нашег свакодневног говорног језика. Чак и трамвајске станице на гробљима имају имена која потврђују живот, како се путници, нежељеним упозорењем, не би уплашили гробља. Спровод, са мртвачким колима која лаганим кораком вуку коњи прекривени црним абајлијама, више не зауставља улични саобраћај, нити опомиње пролазнике да скину шешир ("Si saluta la morte", кажу Италијани); данас се мртви у црнолакираним камионетима неупадљиво возе кроз улични саобраћај ка мртвачници. Чак је и у црквеној догматици учење о последњим стварима постало додатак уџбеницима догматике, и његов се садржај ретко више и предаје у теолошкој настави, а веровање у ускрснуће постало је само традиционална арабеска проповеди при сахрањивању, за коју неки напредни свештеник скоро већ верује да може да одустане од ње.

Али, управо у овој тачки потискивање, чак и када се врши тако консеквентно, нема сврхе. Смрт се не може потиснути, па ни осигурањем живота, јер је живот једино добро које се по својој суштини не може осигурати. Потискивање смрти води само успону животне стрепње, која је стрепња од смрти и која се изнова испољава у најнеочекиванијим тренуцима и при најнезгоднијим приликама и у најприкривенијим облицима. Свака религија верује да поседује "pharmakon athanasias", лек бесмртности, лек против смрти. Може бити да утеху пружа то што се духовном вежбом подсећамо смрти односно што се навикавамо на њу, тиме што је разумевамо као лукавство природе како би се створило више живота; може такође бити да је благотворна и мисао да се, у вери у бесмртност душе, вољно уђе у тајновиту против-

речну игру природе, игру смрти и живота, или у многе друге одговоре религија на питање о смрти, ма како они могли да гласе. Међутим, смрт се коначно може превазићи само вером у победника над смрћу, који нас пушта да имамо удела у његовој победи и у његовом животу који је ослобођен сваке смрти.

[Извор: Ernst Benz: "Die Todesvorstellungen der grossen Religionen", у: J. Schlemmer (Hg), **Was ist der Tod? Elf Beiträge und eine Diskusion**, München, 1969]

Превео са немачког
Душан Ђорђевић Милеуснић

Смрт под видом теологије

Јоханес Б. Лоц



По великом Паскалу, смрт "нам је толико важна и толико дубоко нас се тиче да онај ко је равнодушан код питања шта је с њом, мора изгубити свако осећање" (**Pensées**, фрагм. 194). Оног који будног духа сусреће смрт она ће тргнути из свакодневног сањарења и одвести га до основâ живота. Предавања која следе прилог су томе. Ближе, она теже да избегну како безазленост тако и трагичну уздигнутост и да отуда превазиђу не само лакомисленост, него и очајање, на чије место ступа зрела нада.

Из целокупне теме следе три подтеме. Пошто вера у себи садржи ум, теолошко разматрање смрти претпоставља њено **филозофско** појашњење; ово, опет, с обзиром на њено спољашње појављивање, вуче ка унутрашњој бити смрти и захтева њено феноменолошко описивање.[1]

Феноменологија смрти

Овде скупљамо главне карактеристике помоћу којих се смрт обелодањује у нашем непосредном искуству, и спајамо их у њену **појавну слику**.[2]

Пре свега, примећујемо да смрт погађа не само **човека**, него и **животињу**, због чега она свој корен мора имати у телесности, која је заједничка обома. Истовремено се, ипак, показује изразито делатна разлика коју изражавамо речима "умирати" и "скончавати". Док се у скончавању не јавља ништа персонално, у умирању се издваја нешто **персонално**, због чега је умирање једно изразито људско дешавање.

Изгледа да томе противречи свакодневно искуство, тиме што оно у смрти човека не налази **никакав персонални печат**. На први поглед, утисак оставља **пасивитет** умрлих; човек претрпљује смрт; он је више умро, него што он сâм умире. С тим је у вези **неслобода**; човек је испоручен смрти, она га надвладава, хтео он то или не. Осим тога, сви људи бивају покошени од стране смрти без обзира на повластице или заслуге; она **их нивелише**, за шта је косац-смрт речита слика. Даље, човек у смрти **губи** себе, он бива

[1] Излагања које следе дају моја предавања само у сажетку. Проширено у: **Tod als Vollendung**, Frankfurt, 1976.

[2] Подстреке даје Martin Heidegger, **Sein und Zeit**, Halle, 1927, параграфи 46-53.

[3] Уп. прилоге W. Doerr-а и J. Illies-а у: **Was ist der Tod**, München, 1970.

[4] Уп. R. M. Rilke, **Das Stundenbuch**, Frankfurt, 1972.

[5] R. M. Rilke, **Die Sonette an Orpheus**, II Teil, XIII, Frankfurt, 1964.

[6] Уп. G. Sartory, **Traumlaternen ins Irreale**, München, 1974.

потпуно отет од самог себе. Коначно, оно што у смрти ужасава јесте **распадање** које се најављује у старости и почиње са болешћу и у које незадрживо запада свако. Све ово противречи **персоналном** животу, који значи да неко себе проналази и довршава путем слободног самораспологагања.

Упркос досад казаном кроз умирање, односно кроз смрт човекову, просијавају одлучујуће **црте персоналног** живота. Пре свега, свако **зна** за своју предстојећу смрт; свако је искушава као нешто што је неизбежно дато са животом, због чега Хајдегер говори о "бивствовању ка смрти". Ово знање се не може истиснути и неумољиво захтева наше расправљање. У томе већ лежи **извесност** смрти, истовремено са неизвесношћу у погледу ближих околности. Најкомпликованије творевине људског тела не могу заувек одолевати тежњи његових градивних фактора да се удаље једни од других.[3] Осим тога, читаво богатство живота изискује да жива бића праве место једни другима, што је К. Ф. фон Вајцзекер развио у свом предавању на Салцбуршким недељама високих школа 1975. године. Извесност конфронтира сваког са његовом властитом смрћу, нико јој не може стајати насупрот без суделовања, она га радикално баца натраг њему самом, односно упојединињује га, нико није у стању да му је одузме.[4] Нељудски је ако се човеку украде његова властита смрт покушајем да се по сваку цену задобије продужење органских функција. Човек само **једном** умире своју властиту смрт, иако он, кроз многе делимичне смрти, које мора да прође, мора и треба да се увежба за једну целокупну смрт. Уз то важи: "Предњачи сваком растанку!"[5] Томе противречи учење о сеоби душа, које мало-помало налази одјека и на хришћанском Западу[6]; тиме дат пут прочишћења према смрти садржан је у нашем чистилишту; да су тиме постављена поновна отеловљења, није доказано. Из будне свести о смрти која нам неизбежно долази извире **стрепња пред смрћу**, која се провлачи као темељно с-налажење-у (**Befindlichkeit**) целог нашег живота (Хајдегер); изгледа као да са нашим телесним животом наш прави људски живот припада понору оног Ништа; у томе се истовремено јавља глад за животом, која смера изван земаљског живота.

У појавној слици смрти, коју смо оцртали у општим потезима, поред имперсоналних издвајају се и пресоналне одлике, које умирању дају своје изразито **људске** белеге. У ономе што следи морамо даље поименично изложити персоналне карактеристике како бисмо раскрчили други живот који је назначен у земаљском животу. Од онога како се смрт, пре свега, **појављује**, напредујемо према ономе што она уистину **јесте**.

Онтологија, односно метафизика смрти

У загонетки смрти показује се тајна човека. Мерење дубине овог понора изискује да се спустимо до у његову последњу дубину и да се не заустављамо на претходним обележјима.

Таква предобележја јесу **материјализам**, који смрт види само као распадање једном уједињених атома и тако види само њену физикалну спољашњу страну; **биологизам**, који познаје само настављање живота у потоњем слеђењу и тиме зна само телесну страну смрти; **хуманизам**, који пориче други живот, како би све енергије човека учинио плодним за земаљски живот и тако овоме одузима голему тежину која му долази из оног; **етицизам**, који у нади у други живот не опажа ништа друго до једно нелегитимно претерано захтевање, уместо да се отвори за легитимни захтев који се показује у свакој нади. Насупрот овим схватањима, треба продрети до антрополошко-персоналног језгра земаљског живота, где се у смрти пролама други живот.

При њиховом ближем одређењу, грчко учење о бесмртности душе и хришћанска објава о бесмртности човека стоје наспрамно једно према другом. По првом, тело дефинитивно нестаје, док по другом, оно кроз **ускрснуће мртвих** задобија бесмртни живот. На овој позадини је К. Ранер изнова одредио смрт; он је више не види као раздвајање

душе од тела, него као улажење у **отворену везу-са-светом**.[7] Тиме се човек помоћу умирања из спољашњег простора света који ми искушавамо враћа у његов унутрашњи простор који је одузет нашем искуству. Остављајући за собом свој земаљски телесни облик, он даље живи у финијој телесности која је отворена за светску целину и пријемчива је за универзалну транспаренцију Бога, која није оптерећена и исто тако не подлеже пролазности, али се још увек разликује од ускрслог тела. Како одавде следи, већ у земаљском животу на скривен начин сазрева други живот који, путем умирања, из оног ступа у нескривеност.

Западњачка свест се, упркос свим кретањима супротног смера, стално новим налетима и увек изнова другачијим нијансирањима, пробијала ка бесмртности.[8] Линија води од Платона преко средњег века до Канта и до садашњости, где се чак и код мислилаца као што су Хајдегер и Витгенштајн још могу уочити некакви трагови о томе. Одбијајући став заузима Е. Блох, који човеку, додуше, приписује непрекидно трансцендирање, али без икакве трансценденције, што одговара његовом темељном атеистичком заузимању става.

Наше указивање на други живот у земаљском животу оглашава својственост људског довршавања и одабира тако ег**зистенцијално-егзистенцијелну методу**, која на различите начине показује како својственост људског умирања, насупрот животињском скончавању, битно укључује захват у други живот. У њој је садржан **онтички** пут на који ступа већина и који проистиче из једноставности и духовности људске душе; ове карактеристике бића, наиме, иако под другим именима, такође су покретачки моменти наших размишљања.

По Канту је човек као особа **сврха по себи** и не сме се никада употребити "као пуко средство".[9] Сада се трансцендирање код Блоха подудара са напредујућим хуманизовањем света, којем сваки појединачни човек мора да служи. Међутим, пошто се истовремено пориче трансценденција, он свој последњи циљ има у овом **хуманизовању**, односно потпуно му је подређен и тиме није сврха по себи, него је средство за сврху оног хуманизовања. Једном таквом извођењу закључка једино може умаћи онај ко особу надређује свим земаљским сврхама, такође и друштву, и тиме њен циљ проналази с оне стране земаљског живота у другом животу.

У истом правцу показује доследно изведена човекова **повесност**; она му допушта да дешавање претрпљује не само пасивно, него и да га активно уобличава. Сходно томе, његово умирање је истински људско једино онда када се при том у пасивном трпљењу спроводи активно уобличавање. Сада би без другог живота активно уобличавање било потпуно прогутано од стране пасивног трпљења; стога се људски карактер умирања чува једино тиме што се отвара други живот у којем активно уобличавање на један до сада нечувен начин постаје господар над пасивним трпљењем или досеже надповесно испуњење.

У својој повести човек је на путу ка самом себи; премда увек изнова губи себе, он тежи растућем **налажењу-самог-себе**. Другачије речено, он се пружа према фрагменту уместо према целини. Сада би смрт као залажење била потпуно само-губљење и коначно потонуће целине у фрагмент. Пошто ово противречи темељном човековом смеру, овде видимо обележено надилажење у други живот, у којем се извршава себе-налажење и целина издваја из фрагмента.

Слично подучава и оптицање у којем човек својим испољавањем задобија своје поунутрашњивање. При том је оно споља очито у служби оног унутра, односно ово се показује као моћ над оним. Сада би обрнуто оно споља напослетку било моћ над оним унутра, само ако би смрт донела разрешење. Тиме темељно уређење људског опстанка садржи упућивање на други живот, у којем је оно споља потпуно овладано од стране оног унутра.

У свему до сада казаном садржана је темељна напетост између **бивствујућег и бивствовања**. Како је то, пре свих, Хајдегер разрадио, човек при свом бриговању око

[7] K. Rahner, **Zur Theologie des Todes**, Freiburg/Br, 1958.

[8] G. Hahn, **Vom Sinn des Todes**, 1975.

[9] I. Kant, **Metaphysik der Sitten**, II Teil, параграф 11.

[10] M. Heidegger, **Zur Seinsfrage**, Frankfurt, 1967, S. 244.

[11] M. Heidegger, **Über den Humanismus**, Frankfurt, 1967, SS. 169 и 181 sq.

[12] Уп. E. Jüngel, **Tod**, Stuttgart, 1974.

светског бивствујућег увек има посла са бивствовањем, односно темељом свег бивствујућег. По свом најунутрашњијем животу он је у вези са бивствовањем, у које он, у мери свог сазревања, премешта његово тежиште. Сходно томе, смрт, у којој непосредно уочавамо само испадање из бивствујућег, сасвим унутра се показује као нестајање у тајну бивствовања, што је опет једна формулација за други живот.

Међутим, бивствовање је за Хајдегера "оно непролазно"[10] и оно је хоризонт унутар кога треба поставити питање Бога.[11] Изводећи даље ове ставове, у човеку као партнеру света увек видимо партнера Богу, због чега најунутрашњије дешавање његовог живота јесте **дијалог са Богом**. Сходно томе, умирање, престанком везе са земаљским светом, доноси почетак дијалога, који више није скривен у свету, дијалога са Богом, у чему се и састоји други живот.

Нека допуњујућа размишљања само су наговештена. С обзиром на **питања смисла**, наилазимо на разлику између привременог делимичног смисла и коначног целокупног смисла. Пошто бивствујуће има да понуди само оно прво, ово последње нам посредује једино бивствовање и коначно Бога. Следствено, само нам други живот дарује укупни смисао, јер га, иначе, делимични смисао коначно исисава. **Глад** за непролазним **животом** и савршеном **срећом** не вара; напротив, она нас кроз стално нова разочарања изгони из земаљског живота и утерује у други живот. По Габријелу Марселу, **љубав** такође гарантује други живот, уколико се њена неусловљеност не зауставља на граници смрти, него увек смера на бивствовање оног који се воли.

По свему, смрт није крај, него је преображај, тиме што из земаљског живота избија други живот, што се може предочити на примеру лептира.

Теологија смрти

Оно што човек има да каже о тајни живота, проширује се и продубљује Божјом речи, коју излаже теологија. Испитивањем Старог завета изводи се јасност Новог завета, при чему много можемо да научимо нарочито од св. Павла.

Смрт је, према **Посланици Римљанима**, 6:23, **плата за грех**[12], односно његов горки плод. По Божјем првобитном плану спасења, смрти није требало да буде зато што је човек нарочитом близином Богу као извору живота био уздигнут изван своје природне запалости у смрт. Једна морална катастрофа (грех) донела је од-двајање од извора живота и тиме пад у смрт; уколико у том пра-греху учествују сви људи, смрт постаје судбина човечанства, односно она погађа **све**: "Смрт уђе у све" (**Рим**., 5:12). Њој нису по себи били подложни Христос и његова мајка Марија, али су, због нашег искупљења, смрт преузели на себе. На крају времена неће умрети онај који је при повратку Христовом још у животу; њихово земаљско тело преобразиће се у блажено тело, без мешања смрти (**1. Кор**., 15:51).

Човеку је одређено да **само једном** умре; на то се везује **суд**, који коначно одлучује о његовој судбини (**Јевр**., 9:27sq). Једнократност смрти се толико разуме по себи, да се тиме објашњава како није потребно да Христос долази чешће, него се он жртвује једном засвагда и тако "проузрокује искупљење за сва времена" (**Јевр**., 9:25; уп. и **Гал**., 6:10; **Јов**., 9:4). Са тиме је сеоба душа, односно поновно отеловљење несјединљиво.

Пресуда на суду проистиче из сâмог човека, али пре свега од Христа: "Јер нам се свима ваља јавити на суду Христову, да примимо сваки што је који у телу чинио, или добро или зло" (**2. Кор**., 5:10). Овде се појављује пресудни карактер смрти, у којем свако са прибраном снагом одлучивања, датом тек у смрти, врши своје свеукупно опредељивање спрам Бога. При том се очигледно цела летина доноси тако да од ње не остаје више ништа, због чега је изрек судије дефинитиван и неизменљив, што потврђује једнократност смрти.

По централном исказу Новог завета, **Христова смрт** је од светскоповесног значаја зато што осветљава и преображава све на-

[13] Уз то, L. Boros, **Mysterium Mortis**, Olten, 1964.

ше умирање. При том се не ради о бесмртности душе, него о ускрснућу мртвих. "У Христу ћемо сви ми оживети" (**1. Кор**., 15:22); јер кроз њега "долази ускрсење мртвих" (**1. Кор**., 15:21; уп. такође **Рим**., 5:15-17). Ближе, Христос савладава грех, односно од-двајање и сјeдињује нас својом милошћу са Богом, извором нашег живота: "Кроз њега радујемо се нади, да долазимо до славе Божје" (**Рим**., 5:2). Тиме смрт губи своју жаоку: "Где ти је, смрти, жалац?" (**1. Кор**., 15:55sq) и "бива прождрана у победи" (**1. Кор**., 15:54).

Што се тиче човекове бесмртности, све зависи од тога што је Христова смрт једно са његовим **ускрсењем**. Због његовог утемељујућег значења Павле га поткрепљује у својој **Првој посланици Коринћанима**, најстаријем писаном сведочанству о ускрсу које имамо, не само позитивно, кроз појављивање у којем се Господ показао, него и негативно, указивањем да без ускрсења хришћанство губи свој фундамент (**1. Кор**., 15:3-24). Христос је васкрсао не за земаљски, него за други, односно блажени живот, који више не подлеже смрти и у којем велики сјај његове божанскости избија из његовог људског облика и потпуно га просветљава.

Ускрсавање мртвих тако је нераздвојиво повезано са Христовим ускрсењем да Павле пише: "И ако нема ускрсења мртвих, то ни Христ не уста" (**1. Кор**., 15:13). Код оних који су васкрсли, путем крштења задобијен и Светим Духом као "даром првенца" обдарен, у нама већ потајно сазрева блажени живот. "Ваш је живот са Христом у Богу скривен" (**2. Кор**., 5:5; **Рим**., 8:23; **Кол**., 1, 1:3).

За разјашњење **блаженог тела**, које данашњи људи такође могу себи да представе, Павле даје неколико упута. Он повлачи поређење са семеном, чијим умирањем биљке тек досежу свој прави и пуни облик. Тако оно пролазно прелази у оно непролазно, оно неугледно у узвишеност и оно слабо у снагу (**1. Кор**., 15:42sq). Небеско, односно о-дух-овљено тело, ускрсло тело, постаје оно које је скроз испуњено сјајем духа и Божјег живота (**1. Кор**., 15:44) и у чему се човек изједначава са ускрслим Господом (**1. Кор**., 15:49).

На питање **када** долази до **ускрснућа мртвих**, јављају се два одговора; против старијег, већином заступаног гледања, да се оно поклапа са **повратком Господа** на крају времена, окреће се новије схватање, по којем се ускрснуће дешава сваки пут са смрћу човека. За ову другу теорију нема убедљивог сведочанства у Завету; Павле пре указује на једно међустање између земаљског и блаженог тела, у којем "се налазимо голи" (**2. Кор**., 5:3; уп. цео контекст у 5:1-10); и душе мученика живе у том истом међустању, које оне тек са свеопштим испуњењем при повратку Христовом остављају за собом (**Откр**., 6:9-11).

Међустање је, пре свега, обележено битним карактеристикама отворене везе са светом; оно поставља човека на пут прочишћења који га чини вољнијим и тиме пријемчивијим за непосредно гледање Бога. Чим му се ово пружи, он досеже коначно испуњење; он Бога среће "лицем у лице", не више "на комад", него "целог" (**1. Кор**., 13:12). Уз то, долази свестрано довршење при Христовом повратку кроз ускрснуће мртвих. Хришћанство се од свих других погледа на свет уздиже својим до краја допирућим потврђивањем тела, односно искупљењем не од тела, него и тела, тела које припада коначном облику човека и чини га тек потпуно оним што он јесте.

Ускрснуће мртвих уграђено је у довршење целокупног стварања, односно у **преображају свега**. Из пропасти света настаје "ново небо и нова Земља" (**2. Петр**., 3:13 и **Откр**., 21:1), у којима онај ускрсли уништава све противсиле и као последњег непријатеља савладава смрт (**1. Кор**., 15:24-28). Тиме ће узвишеност ускрслог све прожимати и из свега светлети и коначно "Бог (вечни отац) у свему све" бити (**1. Кор**., 15:28), чиме ће победа живота над смрћу до краја бити испуњена.

Егзистенцијално извршење исказаног јесте задатак сваког човека, чиме он постепено дораста до једног зрелог држања спрам смрти. Недостајање тога оплакује Рилкеов стих:

[14] R. M. Rilke, **Die Sonette an Orpheus**, I Teil, XIX, Frankfurt, 1964.

Не схватисмо љубав,
нити шта тако нас удаљи, кад
смрт на нас жиг свој стави.[14]

Ко није научио праву љубав према животу која кроз земаљски живот смера на други живот, стоји беспомоћан пред оним што нас удаљава из овог опстанка на Земљи, наиме пред смрћу. Ко се насупрот томе одазива молби: "Научи нас да искористимо вредност наших дана тако да досегнемо мудрост срца" (**Пс.**, 89:12), на путу је према томе да од своје смрти учини последње ремек-дело свог живота.

[Извор: Johannes B. Lotz: "Der Tod in theologischer Sicht", **Grenzerfahrung Tod**, Graz, 1976, SS. 73-82]

Превео са немачког
Душан Ђорђевић Милеусник

О проблему смрти

Валтер Шулц



Класична метафизика од антике до Хегела одликује се тиме што даје обавезне исказе о смрти и умирању, и то углавном са аспекта бесмртности. Губитак ове метафизике је једно од кључних обележја данашњег става према смрти. Анализа која тај став жели адекватно да схвати мора, стога, тематизовати основни значај заокрета од традиционалне метафизичке концепције смрти ка данашњој проблематици смрти, која више није метафизички одређена. То захтева да непосредно упориште не тражимо ни у метафизици ни у њеној негацији, већ да настојимо да упоредо испитамо те две позиције. У наставку ће бити развијена нека размишљања са аспекта такве упоредне анализе. Указаћемо најпре укратко на приступе данашње анализе проблематике смрти, затим показати структуру традиционалног метафизичког става према смрти, и на крају ћемо развити концепције о смрти које као "савремене" следе из ове упоредне анализе.[1]

I

Није уопште тачно да је разговор о смрти и умирању данас табу; ова тврдња, која је врло распрострањена, није одржива. Смрт и умирање се данас тематизују са најразличитијих аспеката. У грубим цртама могуће је показати три приступа.

Најпре треба споменути **подручје медицине**. Овде се, пре свега, ради о питању како клинички дефинисати смрт; лаику је ова проблематика позната пре свега у вези са питањем о легалности трансплатације. Затим, проблем "еутаназије" има како теоријски тако и практично не мали значај: да ли лекар треба вештачки да продужи живот болесника на самрти? Овде се начиње озбиљан комплекс пасивне и активне помоћи код умирања.[2] Коначно, болничка смрт – она је у данашњим европским земљама "уобичајена" – отвара опште психолошке, етичке и чак теолошке проблеме. Пита се о аспектима којима се руководи, односно којима треба да се руководи понашање лекара и болничког персонала према умирућем.

[1] Имајући у виду ограничења дата у овом чланку, одређени аспекти проблематике смрти овде се не могу испитати; посебно би се морале оставити за касније анализе феномена страха од смрти и обрађивање проблема смрти у психоанализи.

[2] Cf. P. Moor, **Die Freiheit zum Tode**, Reinbek, 1973.

[3] E. Kübler-Roos, **Interviews mit Sterbenden**, Stuttgart, 1969.

[4] W. Fuchs, **Todesbilder in der modernen Gesellschaft**, Frankfurt am Main, 1969.

Други приступ анализе проблема смрти је **социолошки**. Истражује се однос родбине према умирућем и, пре свега, према смрти. Тако оглашавање смрти, обичаји и погребне изреке представљају изванредно плодно поље за социолошко истраживање. Став различитих група – издељен по конфесионалним, географским или социјалним становиштима – показује разлике; њихов значај испитује се претежно са друштвено-критичког становишта.

Трећи приступ данашње анализе смрти и умирања је **социјално-психолошки**. Посматрају се умирући да би се схватило њихово понашање онолико колико је то споља могуће. Етички мотив жеље да се помогне овде је апсолутно битан. Методски приступ је ипак уобичајени приступ у истраживању понашања: постављање теорија емпиријским посматрањем. Овде је нарочито реч о теоријама које се односе на промену става умирућег према смрти. У САД је ова метода узнапредовала више него у Немачкој. Али, изгледа да се и овде постепено одомаћује, мада је и даље саставни део уљудног понашања медицинара да прећуткују душевну страну умирања. Али, објективно гледано, у вези са редоследом фаза у западним земљама влада зачуђујуће јединство. Нарочито се свуда наглашава да је последња фаза умирања фаза предавања, мирно и без страха. Јасну слику понашања умирућег нуди позната књига Е. Киблер-Руз **Интервјуи са умирућима**.[3] Овде се разликује пет фаза става према смрти, и то следећим редоследом: одбијање да се прихвати истина, гнев, ценкање, депресија и пристанак.

Покушамо ли да испитамо три кратко назначена приступа на основу водећих идејних претпоставки, онда ово изгледа као проблематичан покушај. Јер, пресудно је то што овде не заузимамо управо основни став: не питамо више о суштини смрти. Ипак, чак релативно лако, може се извући одређена основна представа о смрти коју носе споменути приступи. То је теорија о **природној смрти**. Описаћемо њен значај нешто исцрпнијим указивањем на поучну књигу Вернера Фукса **Слике смрти у модерном друштву**.[4]

Представу о природној смрти, како Фукс објашњава, одређују два момента. Први је мишљење да смрт има биолошке узроке и да је тако треба схватити као природан крај свег органског живота: смрт као тихо гашење. Представа о природној смрти има онда карактер захтева: друштво треба уредити тако да спречи све врсте насилне смрти. Фукс ову представу природне смрти означава као рационалну и прогресивну супротстављајући је ирационалним и архаичним представама које су још и данас од пресудног значаја. Назначићемо укратко разлике та два становишта.

По **архаичној представи**, умирање је неприродно. То конкретно значи: смрт није биолошки, већ социјални феномен; она долази споља, од непријатеља или демона. Затим: умрли није апсолутно ништа; он само прелази у нови социјални поредак, рецимо у претке. И коначно: смрт није за све иста; смрт људи на високом положају је "значајнија", њихова смрт се мора славити и под одређеним околностима осветити. У односу на заостале народе треба имати у виду да се код њих са умрлим мора прикладно поступати; пропусте ли се обавезе које доликују у тим приликама, умрли се може вратити и причинити штете. У односу на ове представе тек веома постепено су се, тако објашњава Фукс, пробијале **рационалне и природне теорије о умирању и смрти**. Реч је о супротним сликама, тј. о негативу претходних позиција. Смрт је крај и не представља прелаз ка новом животу. Крај није проузрокован нечим другим, он има чисто биолошке разлоге. Смрт погађа све подједнако, у смрти су сви исти. Умрли је стварно постао ништа, што конкретно значи да леш има чисто предметни карактер.

Ако Фуксове анализе, које могу важити као парадигма, желимо шематски да сведемо на формуле, онда морамо рећи: смрт се у "прогресивном мишљењу" натурализује, егализује, деперсонализује и деиндивидуализује. Карактеристично је да се она као природан процес одумирања, који важи за све, не тематизује у оквиру самоодноса. Фукс у потпуности признаје – то би требало

изричито назначити – негативне стране модерних представа о смрти. Болесни и умирући су бескорисни као и сами мртваци. Они су фактички одбачени, док су здравље и живот несумњиве вредности. Али, по Фуксу се треба надати да ће у бескласном друштву, у коме више не влада принцип успеха, сви људи после испуњеног живота ипак на крају спокојно умирати.

Смрт је природни процес и то је, у ствари, концепција смрти која је данас далеко најуспешнија, чак и – што се испрва не би могло очекивати – у протестантској теологији. Навешћемо укратко два примера у прилог томе. У својој опрезно аргументованој књизи **Смрт**, Е. Јингел[5] објашњава да је смрт укинута као плаћање греха захваљујући Христу. То значи: човек избављен проклетства смрти може на себе преузети само природну смрт, тј. крај који припада људској природи. Али, ми остајемо у сећању Бога и ка њему бивамо уздигнути. Овај приступ се подупире социјално-етички: вера у ускрснуће не сме бити егоистично центрирана, тј. оријентисана на продужетак сопственог живота. Христос такође, и управо он, мора – овде постаје јасан други моменат у одређењу природне смрти – да се бори против насилне смрти и да на себе преузме бригу за старачку смрт после оствареног живота. Д. Зеле[6] је друштвено-политички приступ проблематици смрти јасно поставио у средиште: ми данас умиремо најстрашнијом од свих смрти, умиремо од засићености, тј. од богатства и, с тим у вези, губитка људске солидарности којим се превиђају други. То има у виду Библија када смрт означава као плаћање греха. Тој смрти се мора објавити страсна борба и крајњи отпор. Ономе ко живи за другог, Бог постаје све. Такав човек своју судбину препушта Богу и лишен је страха; за њега смрт више није најгоре што може да му се деси.

Прекинућемо ове напомене. Оне треба да покажу да представи природне смрти данас треба приписати велики и широк утицај. Међутим, да бисмо прецизније могли истражити смисао ове концепције, морамо окарактерисати приступ метафизичког посматрања проблема смрти у оквиру традиције, јер је само одвајањем од те традиције могуће адекватно схватити данашњу проблематику смрти.

II

Метафизичка представа о смрти је у супротности са управо изложеним модерним представама, тј. она је неприродна, односно натприродна утолико што говори о бесмртности човека као духовног бића. Наш задатак овде није да тематизујемо генезу ове вере у бесмртност, ми се морамо задовољити тиме да парадигматички покажемо њену структуру. Ипак би претходно требало дати напомену која се односи на историјски развој метафизичког учења о бесмртности на Западу.

Самосвест теологије на новозаветним коренима – први пут уочљива пре 50 година у **Дијалектичкој теологији** (**Dialektische Theologie**) – поставила је, насупрот либералној и религијско историјској теологији, јасну разлику између **филозофске бесмртности и хришћанске вере у васкрсење**. Док учење о бесмртности тврди да је душа, односно дух насупрот телу вечан и да није погођен смрћу, вера у ускрснуће значи да човек као целина мора умрети. Смрт је на свет доспела захваљујући греху. Тиме што Бог постаје човек у Христу греси су, ипак, избрисани и тиме је смрт побеђена. Смрт смрти се потврђује васкрсавањем Христа. Али, догађај васкрсења одражава се и на вернике: и они ће као и Христос ускрснути са новим, непролазним, небеским телом. Разлике ових приступа учењу о бесмртности су очигледне. Ипак, те две представе о смрти међусобно су биле повезане од Августина до XIX века, и то преовладавањем веровања у бесмртност. Један од разлога за овакво стање ствари је следећи: хришћанска порука о васкрсењу је "онтичка приповест"; будући да је таква, у њу се може само веровати. Учење о бесмртности почива, напротив, по свом захтеву, на онтолошки осигураној метафизици. Оно отуда, по мишљењу хришћанских филозофа, не може да утемељи

[5] E. Jüngel, **Tod**, Stuttgart, 1971.

[6] D. Sölle, H. Thiellcke, "Tod und Zukunftsgestaltung", у: **Worauf ist Verlass?** (Vorträge des 15. Deutschen Evangelischen Kirshentags, Düsseldorf 1973) Stuttgart, 1973, S. 76 ff.

веру у ускрснуће. Ово схватање је несумњиво заблуда, јер се, у ствари, ради о преформулацији хришћанске поруке. Али, ако се осврнемо на духовно-историјски развој, видећемо да и у средњем веку и у ново доба учење о бесмртности и вера у ускрснуће образују један комплекс и да је он, у ствари, основ метафизичке концепције бесмртности. Поставку и значај овог учења требало би експлицирати указивањем на Платона.

Тешкоћа Платоновог учења о бесмртности је у томе што оно не представља јединствену догматику: главни извори – **Федон**, **Гозба** и **Федар** – се разилазе. У **Гозби** се не говори о сопственој бесмртности, већ само о продужетку живота у врсти, то значи у рођеној деци, али и у слави и производима духовног стварања. У **Федру** се бесмртност утемељује "природно филозофски": душа је оно што само себе покреће. Од суштинског значаја за Платоново учење о бесмртности је **Федон**. Репродуковање Сократових разговора у овом дијалогу непосредно пред његову смрт имало је огроман утицај на традицију. Тачна интерпретација овог дела причињава, ипак, знатне тешкоће и то у двоструком смислу. Прво: бесмртност се у вези учења о идејама заснива на два начина: субјективно-етички и објективно-онтолошки. Друго: није јасно објашњено да ли је Платон поучавао о бесмртности индивидуе или не. Најпре ћемо кратко продискутовати први проблем.

Старије истраживање Платона једнострано је истакло Платонов **онтолошки приступ**. Он гласи: душа је по својој суштини бесмртна. Бити бесмртан значи "смрћу не-погођен": када се смрт приближи човеку, душа од њега одлази, по Платоновом тумачењу, здрава и читава. Душа је, будући да припада димензији идеја, изнад тела и света телесности, који карактеришу предикати супротни подручју идеја. Телесно је вишеоблично, нестално, променљиво и пролазно. Током живота душа и тело су заједно. Али, њихова сједињеност је чисто спољашња, она у бити није нужна. Душа, која сачињава стварно биће човека, има сопствену егзистенцију; митски речено: у времену које је претходило рађању она је као бестелесна гледала чисте идеје. Она се рађањем повезује са телом и током живота мора настојати да се одвоји од телесног. Филозофи морају да се потруде да умру; одвраћањем тела и његових потреба и уживања они се припремају за тренутак смрти у коме се душа сасвим ослобађа тела.

Мисао да филозофи треба да се потруде око смрти већ указује на **субјективно-етички приступ** Платоновог учења о бесмртности. Његова основна мисао је следећа: објективна припадност душе идејама може по себи бити важна, али њен смисао се остварује само онда ако се сама душа уздигне до вечног, тј. ако се остварује кретање трансцендирања. Платон у **Федону** јасно истиче нужност успона ка идеалном омеђавајући од њега једноставну објективно-онтолошку припадност душе невидљивом подручју. Он каже: само када душа бивствујуће не посматра телом, већ собом самом, она се изједначава са идеалним и после смрти одлази у невидљиво. Ако се, напротив, душа у свом понашању окрене ка телесном, и сама постаје телесна, тешка и земаљска тумарајући после смрти око гробова као сенка. Несумњиво је да су ови искази митски обојени. Ипак, неопходно је размотрити етички став који је у позадини тога и који нам управо говори да се бесмртност, како је Платон разуме, мора "обистинити" кретањем саме душе "нагоре".

Већ је Аристотел прокрчио пут субјективн)-етичкој тенденцији Платоновог мишљења. Он одваја душу као смртну од бесмртног духа, који остаје трансцендентан у односу на живот. Овај онтолошки приступ је онда даље утицао не само на хришћанску традицију, већ и на нововековну метафизику и то тако што је онтолошко окретање душе димензији вечног укључивало могућност и нужност индивидуалног трајања после смрти. Показаћемо то на примеру Лајбница. Лајбниц разликује неразоривост и бесмртност. Неразоривост припада и животињским монадама, бесмртност, напротив, припада само људским монадама, то значи личности која има **ја**. Само на основу

[7] Leibniz, **Theodizee**, I 89.

[8] Thomas, **Summa contra gentiles**, II 79.

[9] Schleiermacher, **Reden über die Religion**, Zweite Rede.

идентитета личности душа се одмах после смрти може наградити или казнити. Лајбниц објашњава у **Теодицеји** опонирајући Зенерту и Шперлингу:

"Зенерт и Шперлинг се нису одважили да души животиња и других првобитних облика припишу субзистентност и неразоривост, мада су их признавали као недељиве и нематеријалне. Они при том, ипак, увећавају неразоривост и бесмртност, што код људи подразумева субзистентност не само душе, већ и индивидуалности; тј. тиме што кажемо да је човекова душа бесмртна, допуштамо да постоји оно што чини идентитет личности, који свој морални квалитет добија тиме што чува свест или унутрашње рефлексивно знање о својој особености: само стога душа може бити кажњена или награђена."[7]

Овај исказ јасно показује како се са онтолошким одређењем душе повезује идеја властитог продужетка живота. Начелно речено, онтолошка потпора која по себи души приписује нетакнутост смрћу, увек се шематизује утолико што она душу поставља као бивствујуће по себи са **аспекта времена**: разликује се стање у садашњем животу где је душа повезана са телом, и стање у каснијем животу где душа наставља да живи без тела. Онтолошко учење о бесмртности подупире на тај начин хришћанско веровање у индивидуално продужење живота појединачне душе. Тако Тома Аквински објашњава да би свако појединачно биће по природи морало бити вечно, и то не само по врсти, већ и као индивидуум. Разборито је, тако он објашњава, **quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur**.[8]

Етичко субјективни приступ платонског учења о бесмртности је у традицији био тематски потиснут. Ипак, он је индиректно утицао на целокупни развој, што је засновано на чињеници да је традиција одређена управо метафизички. Западноевропска метафизика, међутим, није по својој суштини само објективистичка онтологија, већ је и вршење трансцендирања. У трансцендирању душа потврђује своју бесмртност као своје право надземаљско биће путем узношења. Шлајермахер је у **Беседама о религији** узношење ка бесконачном убедљиво показао као смисао религије спрам њеног погрешног исповедања:

"Присетите се како у вама све тежи ширењу јасних контура ваше личности и њиховом постепеном губљењу у бесконачности, и да посматрањем универзума постајемо, колико год је то могуће, са њим једно. Али, личност се отима бесконачном, не жели напоље, не жели да буде као бесконачност сама и страшно се труди око своје индивидуалности."

Шлајермахер завршава своје излагање чувеном реченицом: "Бесмртност не сме бити жеља ако првобитно није била задатак који сте свладали. Бити усред коначности једно са бесконачним и бити вечан у једном тренутку, то је бесмртност религије".[9]

Овде се показује да субјективно-етички приступ учењу о бесмртности, бар по својој тенденцији, не укључује догматску тврдњу властитог продужетка живота. Истина, изричито се напомиње да би јасна припадност идеје властитог продужетка живота онтолошко-објективном учењу о бесмртности закинула историјске чињенице исто колико и тврдња да субјективно-етички приступ учења о бесмртности eo ipso води оспоравању продужетка властитог живота.

Осврнимо се још једном на Платоново учење о бесмртности. Видимо да су за Платона субјективно етички и објективно онтлошки приступ учења о бесмртности тесно повезани и то тако да тек субјективно етичко кретање трансцендирања чини истинитим објективно онтолошку припадност душе оном идеалном. Од те повезаности ова два приступа мора започети питање, на који начин се у **Федону** обрађује **проблем сопствене бесмртности**. Ханс Георг-Гадамер је убедљиво показао да докази развијени у **Федону** имају нешто дубоко разочаравајуће, ако се схвате као докази чији је задатак да докажу властити продужетак живота. Они су у тој мери недовољни, да је то и сам Платон морао уочити. Али, његова намера није ни била, тако каже Гадамер, да докаже тај продужетак живота, већ да укаже на то

[10] H. G. Gadamer, "Die Unsterblichkeitsweise in Platons 'Haidon' ", у: **Wirklichkeit und Refleixion**, Festschrift für W. Schulz, Pfullingen, 1974, S. 153.

"шта је душа по свом правом бићу, што значи: не по могућој смртности или бесмртности бића, већ по будном саморазумевању и разумевању бића".[10] А управо је то размишљање о идејама. Овај приступ погађа, у ствари, суштину платонског учења о бесмртности. Истина, не треба заборавити да Платон, мада у митским сликама за чије појединости не жели да јемчи, говори апсолутно о индивидуалном продужетку живота. И дефиниција смрти коју више пута даје – душа, растајући се од тела, одлази одавде – указује на властити продужетак живота. Међутим, не треба занемарити лакоћу са којом Платон, имајући у виду целину његове аргументације, обрађује питање властитог продужетка живота. Она се заснива, духовно историјски посматрано, на томе што индивидуум за њега још увек нема онај значај, који добија у хришћанском учењу, по коме појединачна душа има вечиту важност зато што је одговорна пред Богом.

Пре него што прекинемо указивање на приступе метафизичког учења о бесмртности, требало би са неколико реченица скренути пажњу на Декарта, јер је Декарт за расветљавање структуре метафизичке концепције бесмртности битан утолико што обједињава објективни и субјективни приступ. Декартово главно метафизичко дело, **Meditationes de prima philosophia**, настоји да докаже постојање Бога и разликовање људске душе од тела. Декарт јасно увиђа да управо на овој различитости почива бесмртност. Декарт се, дакле, показује као присталица платонске онтологије када душу и тело оштро разграничава као нешто што припада двема различитим димензијама. Али, Декарт превазилази Платонову онтологију. У другој медитацији, која се бави природом људског духа, он објашњава да се дух може лакше сазнати него тело. У вези с тим Декарт каже да је он смисао одређења **mens**, **animus**, **intellectus** и **ratio** схватио једино захваљујући открићу **cogito, existo**. Спољашња класификација духа на основу обележја као што су невидљив, прост, недељив, престаје, дакле, да важи захваљујући унутрашњем самосазнању духа као субјективитетаувереног у своје биће које мисли. Тек овим приступом, каже Декарт, онтолошка подела духовног и материјалног постаје јасна. Међутим, фундирање онтологије духовног у сопственом уверењу је – ово треба изричито напоменути – по себи неутрално у односу на питање о индивидуалном продужетку живота душе. Декарт потврђује – заокружујући у томе хришћанску традицију – овај продужетак живота. Његов ученик Спиноза то негира; уверавање у сопствено мишљење не може као такво представљати индивидуалан процес, оно сеже изван појединачног, уколико се темељи у мишљењу као мишљењу.

Морамо се овде задовољити овим оскудним указивањима на метафизички приступ учења о бесмртнсти и на крају кратко указати на његово **укидање**. То укидање се врши у два корака. Први корак је уочљив у Кантовој критици: могућност надчулног сазнања доводи се у питање увидом у ограниченост људских сазнајних моћи. Бесмртност важи као недоказива. Она је ствар вере, приватна ствар. Овај став је био опште прихваћен у постидеалистичкој епохи код образованог грађанства. Други корак је свакако још значајнији: идеолошким творевинама, какве су произвеле религија и спекулативна филозофија, супротставља се наука и то егзактна природна наука. Њен сазнајни идеал одређује димензију реалности; стварни свет је свет природе који се може истражити механички, психолошки и биолошки. Са становишта овог приступа смрт је разумљиво природни процес одумирања – ништа више и ништа мање. Ову представу о природној смрти назначили смо у првом поглављу те ћемо само покушати да развијемо нека мишљења, која се критички разрачунавају са овом концепцијом, али истовремено полазећи од тога да доба метафизике припада прошлости. С обзиром на краткоћу текста, овде може бити речи само о напоменама, такорећи о екскурзима, а не о исцрпној анализи.

III

Начин на који се говори о **природној смрти**, упркос "правој биолошкој суштини" о којој ће одмах бити речи, проблематичан је. Природна смрт – тако сматрамо – треба да буде смрт која није проузрокована споља, то значи пука старачка смрт као гашење. Представа тихо уснулог прастарог и живота ситог човека, какву познајемо из Старог завета и илустрованих репортажа о сеоским племенима на Кавказу, помало је романтична и нереална. Потом: реч "природна" у формули "природна смрт" сугерише представу о **смрти ослобођеној страха**. Посебно се у вези са последњом фазом умирања, споменутом у првом поглављу, која се означава као понизно мирење са стварима, односно смрћу, јавља мишљење да смрт и умирање уопште нису тако тешки, јер ти процеси само следе физикалне законе којима је потчињен цео живот. Дакле, смрт није, тако се аргументује, никакав изузетак. Паул Шулц, пастор из Хамбурга, објашњава у једном чланку часописа "Die Zeit" чији је наслов: "Смрт је нешто сасвим природно" ("Der Tod ist etwas ganz Natürliches"): "Смрт је нешто сасвим природно. Она омеђава као свака друга граница. Она заокружује као сваки други крај. (...) Тако се у умирању човека не збива ништа друго од онога што се збива у сталним процесима гашења свих природних појава".[11]

Овај исказ по својој интенцији има смисао да страх од смрти означи као претеран и непотребан на основу представе која жели да нас просвети: оно што је природно не може проузроковати никакав страх. Стварно стање ствари је, међутим, много компликованије. Представа о природној смрти претпоставља страх од смрти. Она настоји да "нивелисањем" човека у природни процес укине овај страх. Да ово настојање никако није по себи разумљиво, већ да представља увек изнова остварен процес који није могућ без резигнације, Фројду је било потпуно јасно. На то ћемо се вратити. Али, најпре треба јасно показати да **биолошки приступ** тези о природној смрти представља за нас основ погодан за разговор о смрти. Са аспекта овог приступа учење о бесмртности, како у виду вере у продужетак живота тако и у виду вере у вечност, показује се као неодрживо.

Навођење разлога за тврдњу о тоталној биолошкој смрти, како су то чинили материјалисти нарочито у XIX веку, данас изгледа скоро као невероватно привлачан подухват. Докази, како они за, тако и они против продужетка живота, имају смисла само као супротстављање иначе владајућој представи; њихова је интенција да допринесу победи новог схватања као истинског схватања. Данас се, са малим изузецима, једва сумња у представу о смрти као билошком крају живог бића. У том смислу је научни поглед на свет победио метафизику. Битно је, ипак, управо супротно свакој врсти материјализма, разјаснити да признавање тоталне смрти не значи редуковање духа на материју. Илустроваћемо дијалектику која овде влада нешто прецизније.

Филозофска традиција од Декарта с правом је наглашавала **јединственост и вредност мисаоних садржаја и процеса** и показала, да сваки покушај онтичке генезе мишљења о материјалном мора претрпети неуспех. Ово увиђање, међутим, не значи да садржини свести и процесима свести треба као носиоце подметнути душу или дух, који се схватају на начин предметног нечег и који треба да постоје као супстанце за себе, независне од целине живота. Расправа Макса Шелера "Смрт и продужетак живота"[12] представља последњи значајан покушај да се са становишта нематеријалности духовног изложи бар **могућност** продужетка живота. Али, управо Шелерова аргументација показује проблематику тог приступа: суштинска независност духовне особе и њених аката од органског живота не значи да особа може егзистирати самостално без тела. Шелер после извесног врдања признаје у својој аргументацији ово стање ствари и готово на рафиниран начин помера тежиште доказа: онај ко оспорава продужетак живота носи по њему **onus probandi**, а не онај коме са аспекта независности духовног бића то бар не изгледа као немогуће.

[11] У: "Die Zeit", Nr. 47, 16.11.1973.

[12] M. Scheler, **Tod und Fortleben**, у: Schriften aus dem Nachlass, tom 1, Bern, 1957, 9 ff.

[13] Pascal, **Pensées**, 1. део, 4. чланак, бр. 6.

[14] W. F. Otto, **Die Manen oder von den Unformen des Totenglaubens**, 3. изд., Darmstadt, 1962.

Везу између тела и душе можемо мислити само дијалектички: човек је биће чије се ја односи према себи. У самосвести која мисли показује се његова моћ и немоћ. Паскал је то стање ствари врло јасно уочио: "Човек је само слаба сировина природе; али, он је сировина која мисли. Није потребно наоружати читав универзум да се он смрви. Нешто паре и кап кише довољни су да га убију. Али, иако универзум може да га смрви, човек је ипак много племенитији од онога што га убија, јер он зна да умире; има ли и универзум неку предност у односу на њега, о томе универзум ништа не зна. Дакле, цело наше достојанство састоји се у мишљењу".[13]

Неоспорно је: човек може да мисли само "на основу" нетакнутог мозга. То је чињеница која је непроменљива и која осујећује сваки покушај да се човек настани у чисто трансцендентално филозофску димензију. Али, човек је у позицији да ову материјалну условљеност свог мишљења мисли и да за њу зна. А то значи: он може према њој да се постави; штавише, на томе почива могућност манипулативног преструктурирања човека.

Пресудно је, међутим, да се не остане при томе да се овај рефлексивни аргумент користи само у формалном смислу. Мора се пазити и на садржину овог исказа. А та садржина нам управо казује: човек може једино помоћу мозга бити присутан као дух. Сваки покушај да се дух прикаже као нешто што постоји одвојено од мозга и да се постави као супстанца за себе, представља паралогизам. Такав паралогизам стоји на почетку метафизичког учења о бесмртности, како га инаугурише Платон.

Размислимо ли о управо изложеним чињеницама, то јест признамо ли неминовност биолошке смрти, онда се показује да метафизика, која поставља дух за себе и смешта га у надчулну област, представља међуфазу на путу западноевропске свести. Ово сазнање отвара – формулисаћемо то опрезно – могућност поновног задобијања односа ка концепцијама умирања и смрти, које су се развијале у **предметафизичкој епохи у Грчкој и у старом Израелу**. Наравно, ми не можемо поновити митске представе о подземном свету, али прави смисао ових представа нам је – по нашем схватању – непосредно приступачан. То је сазнање да умрли више не постоји и, истовремено, то је неспособност да се схвати да он више не постоји. Овде наилазимо на појаву да ниједна анализа проблематике смрти не може да превиди да су представе о смрти и умрлима, било да се ради о примитивним народима или о нама, вишеслојне, амбивалентне и противуречне. Несрећно је поједностављивање приписати само модерном човеку чисто рационално разумевање смрти, а примитивним народима, напротив, приписивати ирационалан, нелогичан и акаузалан однос према њој. Структуралистичка антропологија и етнологија су се ослободиле тих заблуда.

У односу на раногрчки став према смрти, Валтер Ф. Ото је у својој знаменитој књизи **Душе предака или о праоблицима веровања у мртве**[14] показао како представа о умрлом као беживотној сенци и представа о живом лешу постоје сасвим упоредо. Ми знамо да умрлог више нема, да је он одавде отишао, али леш је ипак сам човек у свом добро познатом обличју. У односу на умрлог отуда се јавља нарочити ужас сасвим различит од страха пред живим непријатељем. Тај ужас, тачније, осећај нелагодности, не укида се сазнањем да нам умрли управо као такав не може причинити никакво зло: мртваца се плашимо, јер је моћан и завидан; њега треба умирити помоћу жртве.

За нас модерне људе ове митске представе праисторије важе као "пуке слике". Ми знамо да умрлог више нема. Али, ипак је и нама тешко да схватимо апсолутно ништавило умрлог. Леш је и за нас још увек нешто необично, то јест, ми не поступамо са њим као са безвредном ствари, што би морао бити случај према рационалном тумачењу модерних социолога. Да би се лешу пришло "предметно" потребна је најпре промена става – како то захтева позив лекара и погребника.

Наш задатак овде није да in extenso наведемо могуће сродности између предме-

[15] H. G. Gadamer, "Mythopoietische Umkehrung in Rilkes Duinesur Elegien", у: H. G. Gadamer, **Kleine Schriften**, T. II, Tübingen, 1967, S. 201.

тафизичке представе о смрти и нашег става према смрти. Ипак, требало би кратко напоменути још једну чињеницу: **продужетак живота умрлог у успомени на њега**. Та успомена не постоји само кад је реч о слави великих људи као изузетној појави, она је мотив различитих форми и ритуала насталих од култа мртвих. У успомени као успомени умрли је још присутан. Свакако није претерано рећи да је та успомена за модерног човека једина могућност остварења идеје продужетка живота. Али, управо то сећање на умрлог сведочи о пролазности. Очигледно је да чињеница сећања указује на, како би Шелер рекао, могућност "трансценденције тела": иако се леш умрлог распада, ми "још увек" мислимо на њега. Али, треба споменути и другу страну: успомена претпоставља оне који се сећају. Када и њих самих више нема, умрли се заборавља, и онда је дефинитивно мртав, јер нико више не зна за њега. Преокрет ка том забораву збива се већ тамо где смо губитак умрлог "научили да преболимо са равнодушношћу".[15]

Ако настојимо да испитамо предметафизички и садашњи став према смрти са становишта могуће сродности на основу њихове стварне позадине, онда се показује да њихову позадину чини мисао пролазности као водећа идеја. Митска свест ту доживљава своју праву сублимацију, јер се у идеји пролазности досеже димензија општости, у којој се укида посебност. Пролазност погађа све људе, штавише све живо. Она је индикативна за бивствујуће уопште. Општост ове мисли, међутим, не треба схватити само квантитативно, већ и квалитативно. "Пролазност" је апстрактна представа: занемарује се фактички крај појединца, поглед се управља ка коначности, тј. смртности уопште.

Ова представа о пролазности свег живог позната је у старој Грчкој исто колико и у старом Израелу. Њој одговара став жалости и резигнације, тј. мирења са стварима: смрт треба прихватити. Чак и тамо где се јављају јадиковање, инат или, штавише, одбијање – Стари завет познаје такве исказе – на крају ипак долази до фактичког признања да се мора умрети.

Током западноевропске историје идеја пролазности је увек изнова актуализована као основни мотив код тематизовања проблематике смрти, у изрекама, пословицама и, пре свега, у песништву. Подсећамо само на Хофмансталову песму "О пролазности" ("Über Vergänglichkeit"). Ова идеја пролазности је донекле у супротности са надом у бесмртност, утолико што указује на дефинитивност умирања. Али, она се може повезати са вером у бесмртност: пролазност важи само за овај свет и смрт у њему. Ова смрт у свету се, на пример у бароку, описује драстично и реалистички, али је утолико упечатљивији сјај вечног света. Гледано на целокупан њен развој, мисао пролазности у доба метафизике функционише ипак само као позадина. Значајну улогу добија тек у XIX веку када вера у бесмртност губи значај. Појављује се гробно осећање: шетња међу жалосним врбама и надгробним споменицима рађа у нама скупа са пијететом, опраштањем и успоменама опште расположење "сете", које нас тихо и свечано "опомиње" на пролазност као нестанак свих нас. Романтично сентиментално наглашавање одговара будућој представи, наиме, да је смрт нечујно гашење. Она треба да компензује губитак наде у бесмртност.

Идеја пролазности пружа, по нашем мишљењу, мада у односу на традицију у модификованој форми, одређену позадину за пресудне представе и понашања према смрти и умирању, које данас почињу да се актуелизују. Модификовање се показује у чињеници да сентиментално-романтична садржина расположења, која је била повезана са идејом пролазности у XIX веку, узмиче у корист поствареног увида у биолошку нужност смрти. Пресудна за остварење утицаја ове идеје је – то је прво на шта треба обратити пажњу – њена **ширина и неодређеност**, њена **апстрактност** и **општост**. Другачије речено: идеја пролазности не објашњава шта је смрт по себи и за себе или чак "шта стоји иза смрти". Она такође не говори – бар не непосредно – како се треба односити према смрти. Идеја пролазности је само једна тврдња, индиција, показатељ

[16] Fuchs, **Исто**, с. 203 ff.

и указивање на несумњиве чињенице. Управо те карактеристике указују да смрт за нас има "неметафизички смисао". Док је метафизика прецизно упућена у смрт, прописујући важећи однос ка њој, неметафизички став је начисто са тим да се о смрти коначно не може много рећи; ми њу прихватамо, хтели то или не.

Потом, треба размислити још о нечему: мисао о пролазности као опште расположење значи **укидање посебности**, тј. конкретно **индивидуалитета**. Начин на који се говори о сопственој смрти – на то је с правом указао Фукс[16] – данас је постао крајње проблематичан. Са идејом природне смрти, каже се, повезана је тенденција ка деиндивидуализацији, а са тим и тенденција ка деперсонализацији, егализацији и натурализацији смрти. Ове карактеристике се – тако нама изгледа – "откривају" у апстрактној општости представе пролазности, утолико што она подразумева **смртност уопште**. Чак и када та модерна становишта не потврђујемо без остатка, ипак је јасно да се она више не могу схватити поставкама филозофије смрти, како су их развиле филозофија живота и егзистенцијалистичка филозофија. Проблематику која је овде отворена требало би у наставку изложити нешто прецизније.

Хајдегерова анализа смрти представља – објективно гледано – радикално супротну тенденцију данашњем разумевању природне смрти. Смрт по Хајдегеру није ни биолошки феномен ни општа судбина; умирање је бивствовање ка смрти, ка којој је појединац позван. Мало конкретније: по Хајдегеру тубивствовање не завршава унутар објективног времена. Као егзистенција која себе схвата оно не може бити погођено смрћу споља. Објективно посматрање смрти отуда у начелу није примерено егзистенцији. Смрт је за егзистенцију битна само ако и уколико схвати да принуда умирања безусловно припада људском тубивствовању, тј., да је конституенс тубивствовања, и да га у сваком тренутку одређује у начину његовог живота. Умрети значи – насупрот спољашњој смрти – знати за ту коначност и изричито је прихватити. Тиме што човек остварује своје "бивствовање ка смрти", он себе схвата са аспекта тог краја, и само тако постаје **цео**. Смрт се, дакле, апсолутно поунутрашњује.

Хајдегеровој анализи смрти супротставио се Сартр. У **Бићу и ништавилу** Сартр објашњава да смрт уопште не можемо поседовати. Ми не доживљавамо своју смрт. Као завршетак мог живота моју смрт констатују други, за њих сам ја цео. Моја смрт је тријумф других. Начелно формулисано: смрт је "бесмислена", јер смисао настаје увек једино кроз субјективитет. Смрт је, међутим, тотално поништавање субјективитета. Она стоји изван моје могућности. Када Хајдегер говори о концепту смрти као најличнијој могућности желећи да јој тако да филозофски облик, онда он смрт од почетка посматра са аспекта субјективитета и тако нема могућности да је схвати, пошто је она, штавише, укидање субјективитета.

Позадину Сартрове, али и Хајдегерове аргументације чини питање које је било значајно још и за Шелера и Симела, наиме, да ли смрт долази **споља** или **изнутра**, да ли је она **априорно** или **емпиријски** извесна. Између ових алтернатива може се дискутовати на овај или онај начин. Сартр сигурно има право када сматра да нас смрт, у ствари, коначно ипак погађа споља као случај, и да је она апсолутни крај свих наших могућности. Али, с друге стране, важи да је смрт увек присутна, да смо у сваком тренутку нашег живота на крају, како то објашњава Хајдегер. У томе се састоји наша коначност.

Чини нам се, међутим, исто тако мало корисним да Хајдегерове анализе смрти супротставимо концепцији смрти код Сартра, као што је то и обрнуто случај. Конзистентност и убедљивост аргументације не треба потценити ни код једног ни код другог. Ипак, приступ проблему код обојице остаје апстрактан; алтернатива, да ли смрт долази споља или изнутра, априорно или емпиријски извесна, одређује аргументацију у целини, и умањује могућност интерпретације искуства смрти са становишта конкретног процеса свести временске пролазности. Повезаност пролазности и свести о времену

одлучујућа је за анализу знања о смрти. Она се, међутим, не може тумачити ни Хајдегеровом ни Сартровом егзистенцијалном темпоралношћу.

За разлику од Хајдегера и Сартра, Макс Шелер се у већ споменутој расправи "Смрт и продужетак живота" позабавио феноменом нестајања. Иако Шелерову тврдњу о нужности претходне анализе знања о смрти нису потврдила сва емпиријска истраживања, његова анализа ипак остаје поучна, јер Шелер доживљено време и објективно време сматра подједнако битним и доводи их у везу. Објективном времену се не умањује вредност као дефицијентном модусу, како то чини Хајдегер. Сваком човеку, развија Шелер своју тезу, стоји на располагању одређени обим времена као животно доба, чија се подела на непосредну садашњост, прошлост и будућност ипак помера током континуираног животног процеса. Обим прошлости расте, будућност се смањује, а садашњост се "сабија". Тај процес конституише свест старења, чија је "тенденција" **тенденција ка смрти**. Доживљај те тенденције усмерене ка смрти не почива на немогућности да се правац времена преусмери, већ превасходно на промени обима прошлости, будућности и садашњости: сажимање обима будућности креће се ка нултој тачки, ка смрти. Шелер овај процес нестајања с правом одређује као независан од очекивања и страховања везаних за смрт, од нагона за животом и нагона смрти.

Ова Шелерова анализа веома је корисна. Смрт се, у ствари, не мора тематизовати само са аспекта егзистенцијалне темпоралности. Она је такође "догађај у свету", који се одиграва у одређеном временском тренутку, и то на постојећој временској дужи, којом се ја крећем од момента рођења све до тачке која ми је тренутно још увек непозната. Што даље идем, то је краћа временска дуж преда мном. Управо изложена представа може се потпуно преокренути: ја сам себи увек присутан као презентан живот; живот је свест о презентности: смрт је оно што ми се примиче и чему не могу измаћи. Коначно, јавља се још једна квазипросторна слика: ја само у временски ограниченом облику учествујем у светском догађању, то значи да свет **напуштам** исто онако као што сам у њега једном **доспео**. Овај свет ће без мене, можда не заувек, али ипак још дуго времена, и даље постојати.

Пролазност се, међутим, не мора тематизовати само са мог аспекта. И свет је пролазан у смислу сталне промене, а у свету су пролазни и **други људи**, тј. и они старе и умиру. Искушавање моје пролазности још увек је релативно у односу на искуство промене светских прилика и, пре свега, искуство смрти других. Тематизовање смрти других не сме изостати у истраживању проблематике смрти. Његова релевантност показује се у томе што је смрт других, и то углавном сродника, уопште узев први сусрет са комплексом смрти и умирања.

Значајно је да ни Шелер ни Хајдегер, а ни Сартр не тематизују смрт других. Ови мислиоци у својим анализама смрти полазе увек само од свагда мог сопства као **изолованог индивидуума**. Значај који за мене има смрт других они нису узимали у разматрање. Центрирање проблема смрти у питање о сопственој смрти можда је условљено преовлађивањем принципа унутрашњости у епохи хришћанске метафизике, чији је секуларизовани облик филозофија егзистенције; оно фактички представља сужавање проблематике.

Дакле, уколико желимо да обухватимо цео проблем смрти, не треба имати у виду само сопствену смрт. Али, исто тако – ово треба још једном јасно истаћи – нужно је супротставити се и другом екстрему са којим се сусрећемо у модерном социолошком разматрању слике смрти, чије је обележје да тематизује само смрт, или прецизније: умирање других.

Тај модерни приступ затвара са своје стране, по нашем мишљењу, овај комплекс питања у још већој мери него егзистенцијалистичко тумачење, утолико што се овде истовремено са занемаривањем сопствене смрти изоставља и чињеница, да је човек **самоодношење** и да се као такав плаши смрти. Насупрот тим двема крајностима, било

да се тематизује само сопствена смрт или да се посматра само умирање других, феномен смрти треба обрадити дијалектички, то јест указати на чињеницу **да је човек** – речено на начин Кјеркегора – **истовремено и он сâм и род**.

У **Појму стрепње** Кјеркегор је показао значај ове околности везано за повест. Сваки појединац отпочиње сопственом повешћу за себе од почетка поспешујући при том повест рода, која, међутим, има сопствену димензију. То значи: индивидуум се исто тако мало може ослободити опште повести колико и она повести индивидуума, при чему повест индивидуума и повест рода не само што могу имати различите тенденције, већ се у међусобном односу могу и различито вредновати: човек се може изгубити у општој повести или пренагласити сопствену посебност.

Овај дијалектички приступ, чији општи значај филозофски још није обрађен, у нашем контексту – сада сажимамо аргументацију – значи: моја смрт као смрт индивидуума и општа смрт, која се дешава људском роду, не могу се замислити једна без друге. Моја смрт мени изгледа као оно што је битно, али ја ипак знам да је она само један случај опште смрти. Ова дијалектика са чијег аспекта изгледа могуће посредовање између егзистенцијалног посматрања изнутра и социолошког посматрања споља, постаје конкретна тек укључивањем средишње одредбе између моје смрти и опште смрти. Ова средишња одредба је смрт другог или других, која за мене – егзистенцијално и социолошки посматрано – може бити релевантна у сасвим различитом степену и са различитих аспеката. Ниједна од те три одредбе, смртности уопште, смрт других и моја смрт, не може се, међутим, поставити за себе, већ се све три међусобно посредују. Структуру овог посредовања требало би овде, упркос сажетости овог чланка, разјаснити на примеру.

Тек у смрти другог опште одређење смртности и пролазности постаје за мене опипљиво и конкретно. Али, оно том конкретизацијом никако не постаје сувишно; оно остаје битно као одређење позадине, а то значи да оно најављује могућност моје смрти. Посматрање смрти, тачније умирања другог, сигурно је једино реално искуство смрти. Али, у овом посматрању споља увек је више или мање прикривен могући однос према мојој смрти, јер сам ја као и други потчињен истој судбини умирања. Обрнуто, одлазак у смрт или једноставно речено, мисао да и ја сâм морам умрети, која заокупља старе људе, мало је подношљивија у дијалектичком одвраћању погледа од мене самог, то значи у погледу на општу судбину умирања, која се, са своје стране, јавља ипак само у опорој реалности, "када стварно видимо да људи умиру и опажамо неугодну промену живота у смрт", да цитирамо интерпретацију Макса Шура Фројдове реченице из дела **О рату и смрти прикладно духу времена**: "Људи стварно умиру, не само неки, већ сви, свако од нас када дође на ред".[17]

Ова дијалектика преусмеравања погледа са нас на друге и обратно, која нас све подређује општој судбини пролазности, није решење проблема смрти нити рецепт против страха од смрти. Али, овде се наговештава могућност резигнираног предавања, коју две данас утицајне тенденције, борба против насилне смрти и помоћ умирућем, могу да прихвате као позитивну не подлежући илузији да се смрт може отклонити и да је страх од смрти архаични остатак неразуман по себи. Те две тенденције су утемељене у идеј**и опште симпатије**, која нас повезује са свим живим. Ова симпатија се актуелизује као заједничка патња, са-патња, тј. као опадање егоитета у свим његовим облицима. То опадање је идентично са непосредним сазнањем да су други исто што и ја, утолико што су и они нешто живо што мора да се угаси и постане ништа. Савезништво међу људима, које се отвара везано за заједничко одређење смрти, задржава у основи, тј. у мисли о општој пролазности, облик негативитета. Али, оно истовремено указује да се појединац не мора укочити спутан крајем који му предстоји, већ да је – мада сигурно само у незнатној мери – захваљујући

[17] M. Schur, **Sigmund Freud. Leben und Sterben**, Frankfurt/Main, 1973, S. 446. Ова књига веома упечатљиво показује да Фројд резигнацију према смрти утемељује у мисли о пролазности, коју по њему са своје стране посредује научни увид у опште природне законе постајања и нестајања.

могућности да размишља и ван оквира сопствене смрти, у стању да умањи патњу унутар света како у погледу свима заједничких задатака тако и с обзиром на смрт.

[Извор: Walter Schulz: "Zum problem des Todes", у: A. Schwan (Hg.), **Denken im Schatten des Nihilismus**, Darmstadt, 1975, SS. 313-333]

Превела са немачког
Бранка Рајлић

О рационализовању смрти

Лешек Колаковски



Ако осећање да је живот смислен збиља значи потврђивање његове несумњиве неминовности, онда је потврђивање живота истовремено потврђивање смрти. Шта заправо значи ово повезивање? "У нашем животу и у нашем универзуму постоји само један догађај који је важан: наша смрт." Тако пише Морис Метерлинк у својој познатој студији о смрти. "Слободан човек не мисли ни о чему мање него о смрти, и његова памет није његово мишљење о смрти, него о животу." Тако пише Бенедикт Спиноза у својој **Етици**. "Нема ничег после смрти, и сама смрт није ништа." Тако је писао Сенека. "Смрт не постоји за живе, а мртви не постоје за смрт." Тако је казао Епикур. "Допусти мртвима да своје мртве сахране." Тако је казао јеванђелиста Лука. "Божја деца не смеју да жуде за смрћу, али требало би то да чине, јер само тиме посведочују збиљско потврђивање свога веровања, ако теже за тим да оду из овог света." Тако је писао Јоханес Калвин. "Тиме, дакле, душа са целим својим бићем без тешкоће може утонути у пунину истине, почињући да, као највиши дар, жуди за потпуним бекством и ослобођењем од тела, за смрћу..." Тако је писао Августин.

Закључак ових исказа чини суд Лудвига Фојербаха: "Умска природна тежња за срећом не превазилази бит човека, бит живота на овој Земљи... Негирање живота према смрти повлачи потврђивање овостраног живота према себи".

Прва од ових Фојербахових реченица само је ограничено тачна. "Природна" тежња, то значи жеља за срећом, проистекла из билошке човекове природе, сигурно не превазилази своју биолошку егзистенцију; ипак, стрепња пред смрћу има два узрока који су хетерогени и који, штавише, често међусобно нису сагласни у својим последицама.

Постоји страх од **конкретне смрти**. Овај инстинктивни систем оријентисања који делује у животињском свету, и који служи заштити живота пред опасношћу, у људској природи је такође опште присутан, премда је у погледу на његове прикладне употребе неравномерно подељен. Постоји, међутим, и стрепња пред **апстрактном** смрћу, смрћу

уопште, која води порекло из интелектуалне представе и наступа потпуно независно од актуелне опасности. Страх од конкретне смрти спаја се са једним елементарним потврђивањем биолошки нужне смрти, која се остварује као природни исход индивидуалног човековог развоја. На нивоу духовног развоја, на којем се изражава само страх од конкретне, физиолошке смрти, овај страх истовремено изражава своју прећутну сагласност са тиме да се, уопште узев, мора умрети. Повезујући се са религиозним веровањем у индивидуалну бесмртност, он по правилу преузима облик популарне јеврејско-хришћанске митологије. Отуда култ мртвих тела и гробова и богатство погребног ритуала. На овом нивоу се неминовност смрти уопште показује као сагласна са природним законима.

Апстрактна стрепња пред смрћу јесте нешто потпуно друго. Она чак ограничава ону прву – интелигенција често делује растварајуће на инстинкт – јер се повезује са интелектуализовањем свакодневног понашања и даје повода за то да се конкретно доживљени страх споља потврђује само у ограниченој мери, дакле, такође доживљава само у ограниченој мери (услед привидно апсурдне, а ипак исправне Џејмсове теорије, према којој потврђивање једног емоционалног стања претходи његовом доживљавању). Апстрактна стрепња пред смрћу јесте злослутна, јер је конкретна смрт, то јест смрт у једном одређеном тренутку, све док не наступи, апсолутно избежива; насупрот томе, смрт уопште јесте апсолутно неминовна. Ова стрепња, како је напоменуто, може важити као изопачење, пошто се она повезује са једним у природи непознатим побуњивањем против оног неминовног. Упркос свему, када она једном ступи у живот, тешко ју је превазићи на рационалан начин. Покрети рефлексије могу се спречити, али је то тешко учинити са доживљајима који настају на основу апстрактног сазнавања. Свест да је "мој живот ветар" и да нема места под звездама где би људи и за хиљаду година поново наишли на своје пријатеље и ближње, ражалошћује, и нико неће наћи утеху за то у мисли да ће можда, у некој другој епохи или у неком другом планетарном систему, настати једно слично или исто такво човечанство као космичко продужење нашег човечанства. Сувишак фантазија о будућности може тако постати супротност осећању смисленог живота.

Ипак, страх од физичке смрти није страх од губитка будућности. Он је страх појединца да ће свест изгубити себе саму. Али, ова свест је – како је Бергсон тачно казао – идентична са сумом сећања на све досадашње доживљаје. Памћење је постало свесно прошлости. Отуда је *страх пред смрћу страх од губитка прошлости*; гледано са ове тачке гледишта, потпуна амнезија не разликује се од смрти, од које се плашимо. Изгубити прошлост значи изгубити континуитет са целим досадашњим животом, дакле потпуно постати поништен. Ономе који стрепњу пред смрћу доживљава као губитак своје особе, глас о томе да може поново устати када заборави свој цели досадашњи живот неће бити никаква утеха. Страх од конкретне смрти тиче се биолошке смрти. Апстрактна стрепња пред смрћу односи се на духовну смрт, на губитак осећања особности. На одређеном интелектуалном нивоу човековог развитка настаје парадоксална ситуација: услед вековима дугог деловања религијских митологија повезује се веровање у особну бесмртност са једним примитивним преднаучним начином мишљења које се креће у сликама. Отуда је веровање у бесмртност **душе**, у ствари, скоро увек веровањ у бесмртност **тела** и скопчано је са култом чулног опстанка. Материјалисти, који се баве овим проблемом, вековима усмеравају своју пажњу на дубоко морално пропадање које настаје веровањем у особну бесмртност, и на бескрајну надмоћност моралног држања које је последица порицања фантастичних илузија о изванземаљском животу. Наговештаје о томе налазимо код Лукреција, у Сенекиним **Consolationes**, у разматрању Помпонација, у трактату Уријела да Косте, у Меслијеовом тестаменту, и код многих других. У ствари, здраво размишљање са лакоћом разголићује ону нарочиту бесмисленост доживљавања, која постоји у **стре-**

пњи пред оним Ништа, у којој, дакле, "Ништа" постаје објект стрепње. Иако за неоснованост стрепње пред апстрактном смрти има очигледних доказа у великом броју, они често нису довољни да сузбију ову стрепњу. Ово постаје појмљиво када се узме у обзир да ова стрепња, иако претпоставља сразмерно одмаклу способност рационалног мишљења, ипак није природна последица ове способности, него има ирационалне узроке и отуда се опире једној чистој интелектуалној реторици. Изгледа да искуство говори у прилог томе да је апстрактна стрепња пред смрћу, која се може само веома тешко оповргнути и скоро не може темељно укинути, ипак приступачна за одгој и самоодгој. Овде се не ради о томе да се поставе примитивне научне тврдње, које се морају научити напамет да би се тиме досегао овај циљ. Ствар је пре у томе да се осећање смисла живота нарушава само привидно, само у идеолошком мистификовању помоћу свести о краткоћи живота и помоћу претње неегзистенцијом. У стварности је обрнуто: апстрактна стрепња пред смрћу је секундарни феномен, последица осећања бесмислености живота, продукт отуђења свести појединца пред повесном збиљношћу човечанства, последица нелагодности спрам спољашњег света. Бесмисленост живота није последица мучне мисли о смрти, него управо њен прави узрок; отуда апстрактна стрепња пред смрћу, чак и ако она у свести за собом оставља једно болно место, ипак постаје мања и пропорционално опада до интензитета једног смислено доживљеног живота. Природно је, зато што је осећање бесмислености самосвест индивидуума, да се буде туђ свом спољашњем опстанку и да се стога смисао мора тражити у себи самом и изван властитог људског опстанка. Знање о смрти чини је ипак немогућом, јер коначно трајање индивидуалне свести, која је ограничена и управљена на саму себе, не може јој дати осећање смисла. Коначни опстанак може се смислено доживети само онда када стоји у активној коегзистенцији са светом, који збиља и независно од воље појединца детерминише ову свест.

Осећање да се живи смислени живот није идентично са било којим уверењем које би се могло задржати у облику једне тезе; оно пре припада доживљајима у којима суделују интелектуалне и емоционалне снаге и чије настајање зависи како од услова социјалног живота појединца тако и од његових објективних могућности. *То је осећање слободе изабране и слободно реализоване солидарности са ритмом настајања људске повести*, у чије ткиво бивамо упредени. И премда слободни избор није слободан од ризика већих заблуда, вредно је прихватити га, јер осећамо да је овај ризик мањи од ризика да се порекне слобода избора, дакле да се, у ствари, порекне смислени живот. Према томе, социјалне шансе за један смислени живот у односу на могућности да слободно изаберемо своју судбину, расту.

Осећање смисла живота је, као што је казано, једна чисто људска ствар, али они који поседују ова осећања преносе га са свог властитог изолованог опстанка на опште повесно бивствовање, па чак и на изванљудску стварност. Човек, кроз самог себе, целом људском свету подарује један смисао, али он га подарује и природи, која је изнова осветљена и која, асимилована његовим сазнањем, у неку руку поприма хумани облик. Настаје једна спонтана симпатија за природу, опстанак као такав задобија један смисао – смисао који се доживљава само у људској свести, који је тешко описати и који на живот индивидуума ипак утиче секундарно тиме што му поново даје светло, које је пре тога отишло од њега.

Знање о овим стварима и њиховој зависности, које се овде само овлашно додирује и полудискурзивно описује, ипак је важно. Тешко је, наиме, себи представити обухватнији и важнији задатак него што је онај да се створе услови за социјални живот, који својим ствараоцима даје један збиљски смисао живота слободан од самообмане.

Потреба за тим је општељудска и уочљива је такође онда када је човек пригњечен тешкоћама свакодневице – штавише,

можда је онда посебно неодложна. Порицање једне такве потребе значи обмањивање себе самог и другог и често је подстицај за чисти снобизам.

Програмирано презирање живота није држање једног слободног човека. Презирање живота је антиинтелектуално, односно сведочи о таштини, попут пробушеног Антистеновог огртача.

[Извор: Leszek Kolakowski: "Über die Rationalisierung des Todes", **Der Mensch one Alternative**, SS. 210-15, München, 1964]

Превео са немачког
Душан Ђорђевић Милеусник

■

Слобода за смрт

Карл Левит



Смрт није само супротност животу, него је и конститутивна за њега. Живот и смрт припадају једно другом попут настајања и нестајања. Чим се човек роди, он је већ и довољно стар да умре. Као живо биће које настаје рађањем и човек подлеже овом општем природном закону. Рођење и смрт, почетак и крај нашег свесног људског живота, догађају се, ипак, **без нашег знања и хтења**; они ограничавају поље у којем се можемо слободно односити и моћи било шта, које ми најчешће узимамо као мерило просуђивања оног специфично људског, као да човек такође не би био продукт **једне** природе **свих** ствари.

А ипак, човек не живи и не умире исто као животиња. Он има специфичну могућност да према свом животу и престанку свог живота може да се односи као према својима. Он има слободу да фактум свог телесног опстанка не само узме као такав, него да га нарочито усвоји или одбије и да не-више-опстајање предујми у мислима. Обично једно такво предујмљивање смрти ипак не значи слободу за њу него стрепњу пред њом. Ова стрепња се у првобитним културама не односи толико на стрепњу пред властитом смрћу, него се тиче стрепње пред већ умрлим. Јер, не верује се да су они коначно поништени у смрти; они се сматрају још живима; врзмају се уоколо и делују, они могу живима да донесу корист и штету и да од њих захтевају жртвени култ. Култ гроба и култ предака припадају најстаријим обележјима људске културе, јер су они који су кадгод живели живели због царства мртвих. Један каснији одблесак овог осећања живе моћи мртвих јесте песма К. Ф. Мајера "Хор мртвих":

Ми мртви, ми мртви већа смо војска
Од вас на земљи, од вас на мору!
Оремо поље делањем стрпљивим,
Српови витлају и откоси падају,
А што смо завршили и што започињемо,
То пуни још, тамо горе, шумне изворе,
И све наше љубави и мржње и свађе,
То куца још, тамо горе, у смртним жилама,
А што смо нашли у важећим начелима,

За то је све земаљско живљење везано,
И наши тонови, слике, песме
Борбом задобијају ловор у блистајућем светлу,
Ми још увек трагамо за циљевима људским,
Зато поштујте и жртвујте! Јер нас је много!

Читав свет уверења и осећања дели нас од овог древног страхопоштовања пред мртвима, а и од верности повесној предаји и ауторитету који је њој својствен, јер се чврсто држање за порекло и меродавна предаја не слажу са текућим напретком научне технике која господари нашим данашњим светом – од месечевог модула до контроле рађања. Наука и техника постали су једно и исто: моћ која разара традицију, која свакодневно доноси оно ново, а оно старо пушта да испари. "Хор" оних који сада живе повинује се нацртима једне научно испланиране будућности, и млада генерација сматра се позваном да измени свет. Уместо култа предака она узима кредит на будућност, у којој делује воља за напретком.

Али, последња основа за то што ми више не хајемо за мртве и што одлазак на гробове умрлих већ осећамо као конвенцију која је постала мрска и бесмислена и што се исто тако једва још плашимо властите смрти, јесте то што ми више не верујемо да имамо "душу" која надживљује распад тела. Ми мислимо, психосоматски, душу заједно са телом, тако да с телесним крајем скупа скончава и душа и дух. Све модерно мишљење о смрти претпоставља као саморазумљиво да у смрти са телом умире и душа и да бесмртна душа није ни смислена идеја ни морални постулат, што је била у повести филозофије од Платона до Канта. Ко не верује у бесмртност душе и ко коначност доводи у везу са целим човеком, исто тако мора подржавати идеју слободе за смрт у смислу да човек има право на самопоништење. Јер, шта би требало да нас морално спречи да под одређеним околностима располажемо нашим животом ако он није ни дар Божји, нити му је дата бесмртна душа? Само унутар хришћанског хоризонта, од Августина до Русоа, Канта и Достојевског, може самоубиство бити одбачено као злочинство, а не бити вредновано као слобода за смрт.

Хришћанско схватање самоубиства се скоро непромењено сачувало све до времена просветитељства. Наводим само један пример из повести филозофије; он се налази у једном Кантовом предавању о етици. Бог и бесмртност душе за Канта више нису извесности веровања, него морални постулати практичног ума; међутим, закључивања која се тичу идеје о човеку и питање самоубиства ипак и даље јесу. По Канту, човек се према својој бити не одређује полазећи од природе, него он има слободу за самоодређење; он је, као "особа", властита сврха, тј. он себе и друге људе никада не сме употребити као пуко средство за циљ. Све друго осим човека за њега је допуштено средство за циљ, пука "ствар". Безумне животиње су исто тако само живе ствари, зато што оне не могу саме слободно да одаберу своју сврху живота. Човек, стога, може и сме према својој вољи да располаже њима као средством за своје циљеве. У односу човека према човеку, дакле и у односу човека према самом себи, пука употреба у смислу средство-за-циљ, међутим, јесте злоупотреба, неморална је, нељудска. Кант то илуструје на неколико драстичних примера. Ако неко допусти да му се изваде здрави зуби да би их, попут неке ствари, отуђио за новац, он поступа нељудски; јер, зуби су његови зуби, они му припадају као целој особи и он, стога, не сме да поступа са њима као са неком ствари, као са средством за неки други циљ. Исто важи ако неко употреби неког другог као пуко средство за циљ сексуалног ужитка и, у крајњем случају, ако неки човек самог себе лиши живота и тиме собом располаже као неком ствари.

Напор који Кант чини да самоубиство прикаже као једно неморално делање које иде против смисла људскости, стоји и пада са веровањем које је у позадини, наиме, да нам је живот поклоњен од стране Бога. "Човештво", тј. човеково бивство, било би не-

што "свето" што нам је "поверено", стога самоубиство противречи намерама "створитеља". Као што, према римском праву, роб није имао право да самоубиством ускрати службу своме господару, тако ни слободни, хришћански човек није имао право да се ослободи Бога као свог господара. Додуше, Кант додаје да дужност самоодржања важи само онолико колико је живот вредан да се живи; јер, морално просуђивано, није нужно живети; међутим, док се живи, треба живети достојно поштовања. Али, Кант је био чудноватог гледишта по коме би то увек и под свим околностима било могуће, само ако би човек дужности према човештву испуњавао у својој особи, без вршења насиља над собом. Изгледало би, додуше, да је то што би човек на основу своје слободе такође могао да се отргне од света његово морално преимућство, али ова привидно најспољашнија слобода је изокренута, јер слобода има један неизменљив услов, наиме то да је ја не смем употребити за самопоништење. Ако би јој била дозвољена употреба, онда би биле уздрмане и све дужности спрам других; јер, ко не пази на човештво у својој властитој особи, њега не може ништа спречити да га и у другим особама презире, дакле, на пример, да почини убиство.

Достојевски, који је као нико други увек изнова промишљао питање убиства и самоубиства, одговорио је на њега упућивањем на бесмртност душе. У **Злим дусима** самоубица Кирилов доказује да је надмоћнији од Бога тиме што му враћа "улазницу" и тотално и апсолутно поставља своју властиту вољу. Јер, он не пуца у себе, попут обичних самоубица, из одређеног повода, него из "уверења", чисто из воље за властитом вољом. Достојевски допушта модерном човеку, који је "материјалист", тј. натуралист, да упита: које је право имала природа да ме, без моје властите воље, и то са свешћу о властитом опстанку, и отуда несагласно са мном, постави у свет да патим под теретом живота? Мисао је лако схватљива: "Шта ако је човек стављен у свет само због дрског опита, наиме, да би се видело да ли једно такво створење може да издржи на Земљи или не?" Природа ми на моје питање о смислу живота не може дати никакав одговор, а пошто сам ја истовремено и тужилац и тужени, ја осуђујем ову слепу природу која ме је тако без устезања створила. Међутим, пошто ја природу, услед које ја јесам, не могу да поништим, ја поништавам себе самог, једноставно зато што ми је досадило да подносим ту тиранију, за коју ниједан човек није крив. Ова консеквенца је по Достојевском неизбежна, ако нема никакве "највише идеје", која превазилази сву природу, наиме, идеје о бесмртности људске душе. Без ње човек не може живети умно и смислено, јер пуко животарити попут животиње и слично њој се размножавати, за човека је недовољно. И љубав према човештву, која се у свако доба може преокренути у мржњу, могућа је само ако се верује у бесмртност душе.

"Ја, штавише, тврдим да је љубав према човештву уопште, узета као идеја, једна за људски разум несхватљива идеја. Управо као идеја. Једино је осећање може оправдати. Али, осећање је могуће само при једном истовременом убеђењу у бесмртност људске душе.

Зато је јасно да је самоубиство једна неизбежна нужност за сваког човека који је изгубио веру у бесмртност душе и који се исто тако само мало уздигао над драгом марвом. Бесмртност, која обећава вечити живот, насупрот томе, утолико чвршће прикива човека за Земљу.

У томе би се могла приметити једна противречност. Тачно је, међутим, управо супротно: само веровањем у своју бесмртност човек схвата умску сврху свог бивствовања за Земљи. Без уверења у бесмртност, везе, које прикивају човека за Земљу, раскидају се; оне постају све тање, али губитак највишег смисла за живот води несумњиво самоубиству. Идеја о бесмртности јесте живот сâм, жив живот, његова коначна формула и главно врело истине."

Питамо сада: како се један савремени мислилац поставља према слободи за смрт? Мислим на Хајдегера, који је, у **Бивствовању**

и времену, као нико други, поставио однośење према ништећем крају живота у средиште "аналитике тубивствовања", да би у једној егзистенцијалној анализи разграничио право "бивствовање ка смрти" од скончавања, престанка живљења, умирања са методском подробношћу и појмовном убедљивошћу, које још увек наводе на мишљење, премда се **Бивствовање и време** појавило пре 40 година и данас је ништа мање него онда једно узбудљиво филозофско дело. Велика заслуга **Бивствовања и времена** била је и јесте што се ту још једном ради о Једном и Целом, мада у сужавању на **unum necessarium** оног "свагда властитог моћи-бити-целим". **Бивствовање и време** је, исто тако, једино филозофско дело које у себи на скривен начин садржи Кјеркегоров егзистенцијални патос и које је присвојило оно битно, пре свега из **Појма стрепње**, али исто тако и из **Болести на смрт**, чије је питање, како се, уместо да очајава о опстанку, пред Богом може постати "сопство". Свакако да у **Бивствовању и времену** није реч о Богу, али јесте о сопству. Кјеркегоров хришћански хоризонт преместио се код Хајдегера на свагда властито "бивствовање-у-свету" и на пропадање у бриговање света. Смрт је у Хајдегеровој анализи онај у егзистенцију унет крај тубивствовања као једног свагда властитог бивствовања-у-свету, а бивствовање ка смрти могућност праве и највластитије егзистенције. Питање шта још после смрти може да буде и да ли има смисла говорити о бесмртности, остаје изричито изван разматрања (параграф 49). Анализа бивствовања ка смрти потпуно је овострана тиме што се у себи концентрише на питање како смрт ступа у ову нашу егзистенцију. Тубивствовање човека се принципијелно одређује као егзистенција, тј. оно се редукује на голи факт, да сам ја уопште ту и да "треба да будем", а да не даје одговор на питање о Одакле и Куда. Слобода за смрт, о којој Хајдегер говори са двоструким размаком између слова (параграф 53), с обзиром на властито моћи-бити-целим, почива управо на томе да ниједно људско тубивствовање није никада слободно одлучило о томе да ли хоће да дође у тубивствовање или не (параграф 44с). Човек је бачен у своје Ту и мора стога сâм себе са својим ништећим крајем "преузети", како би могао да егзистира слободно и да себе пројектује на своје могућности. Слобода за смрт је у Хајдегеровој анализи тубивствовања "највиша инстанца" нашег бивствовања-у-свету (параграф 63). На њој се одмерава како човек може да егзистира: бежећи пред тим да смрт предстоји или са одважношћу за стрепњу пред њом. Ова последња и највиша инстанца једног слободног егзистирања, која је бивствовање ка смрти, никако, међутим, неће да се разуме као, рецимо, слобода за самопоништење. Напротив: она баца човека унатраг на његову тренутну егзистенцију, како би се пустило да предстојање смрти буде делатно у њој, али тако да је он потпуно и одлучно такав, колико може да буде. Томе насупрот би самопоништење одузело тло тубивствовању за једно егзистенцијално бивствовање ка смрти.

Да Хајдегер упркос свом егзистенцијалном појму смрти као нечијем највластитијем моћи-бити такође са-промишља могућу збиљност самопоништења, указује његово упућивање (параграф 44с) на "скептичара", који у "очају самоубиства" окончава свој живот и тиме такође брише свако односење према предстојању смрти. Егзистенцијално интерпретирана смрт јесте и остаје једна могућност бивствовања, коју тубивствовање сâмо мора да преузме, и то – по Хајдегеру – она крајња, најсвојственија и највластитија, на друге и друго неодносна и непреносива могућност (параграф 50). Егзистенцијално разумљена смрт није скончавање, престанак живљења и умирање. Она не предстоји попут неког још очекиваног догађаја, него тубивствовање стоји пред самим собом као могућност бивствовања ка смрти, и умирање егзистенцијално темељи у бивствовању ка смрти и у бризи о властитом моћи-бити-цео. Искуство смрти других, који су умрли пре нас, дакле једино искуство које ми фактички имамо о смрти, интересантно је, полазећи од овог егзистенцијалног становишта, исто тако мало као и физиолошки догађај

умирања. Оно до чега је стало егзистенцијалној анализи смрти јесте искључиво могућност једног властитог односења према њој. Човек треба да се одважи на стрепњу пред смрћу да би он сâм, тј. његово тубивствовање као такво и у целини постало моћно.

Слабост овог егзистенцијалног нацрта лежи у његовој привидној снази. Он, наиме, феномену претпоставља морал, морал "преузимања-самог-себе" и тиме одговорност за фактум властитог тубивствовања, за шта ја не сносим кривицу. То је, као и толико пута до сада, једна морална предрасуда којом управља сазнање. Услед ове предрасуде егзистенцијална анализа не може хтети да верује да смрт није највластитија могућност, него нама свима заједничка судбина, у којој се са сваким слажемо. Смрт изједначава и чини једне другима једнаким. Тек нас смрт на неоповргљив начин подучава да је човек једнак човеку. Њу уопште не треба издвојити из општег феномена животности. Додуше, може се исто тако егзистирати на особит начин и егзистенцијално-онтолошки измислити једна таква идеја о егзистенцији; али, то ништа не мења да ми пре сваког властитог егзистирања морамо бити у животу, да јесмо жива бића и да стога морамо умрети, и да ово морање можемо антиципирати. Рођење и смрт, почетак и крај сваке егзистенције егзистенцијално нису схватљиви зато што не почивају на једном самосвесном и својевољном односењу. Они се напросто догађају независно од наших могућности, односно нашег моћи-бити. Како би онда требало да се дође на идеју да се смрт егзистенцијално разуме као бивствовање ка предстојању властите смрти, ако нисмо видели друге како умиру? На крају је егзистенцијална анализа још увек одређена хришћанским моралом, једном врстом **memento mori**, и, с друге стране, потпуно нехришћанском идејом слободе за смрт, која није само једна егзистенцијална могућност, него једна у свако доба могућа збиљност, пред чијим оправдањем Хајдегер ипак узмиче а да нам не каже зашто тубивствовање није само фактичко, него и треба "да буде". Оно што у његовој анализи одолева јесте само морална критика на начин на који "се" уопште избегава извесно предстојање смрти.

У Хајдегеровој анализи тубивствовања, чији је централни део анализа бивствовања ка смрти, недостају две ствари: прво, једно експлицитно разјашњење њене безбожности, како је она дата у дефиницији тубивствовања као бивствовања-у-свету, и друго, једно позитивно узимање у обзир света природе и земаљског живота, без којег смрт постаје нешто сасвим несразмерно. Додуше, нико не може да оспори да је искуство смрти, које имамо о онима који умиру пред нама, нешто што се урезује и што потреса, у којем опажамо нашу свеопшту људску коначност и ништавност – али и нешто што је дубоко смирујуће, јер мртви улазе у савршени мир и тишину једног довршеног живота. **Requiescat in pace** или једноставно **pax** јесте и остаје најподеснији надгробни натпис. Више се о смрти не може казати. Она није кључ за разумевање нашег тубивствовања. А оно што може да узнемирава око смрти, није смрт самâ, него имагинарна представа да се она са-доживљава, као што узнемирава и борба са смрћу умирућег. Смрт нам говори дубоким гласом да не би ништа казала.

А зашто према смрти не би требало да постоји и једно филозофско односење, које је слободно како од егзистенцијалног патоса тако и од бесмислене индиференције? Збиљска слобода за смрт може се потврдити не само у самопоништењу, него и у равнодушности према предстојећем крају. Обоје, и самоубиство и стоичку равнодушност спрам смрти, хришћански мислиоци одвајкада одбацују као неспојиве са учењем о стварању и са бесмртношћу душе. Заслуга је Дејвида Хјума што је он обема стварима у постхумно објављеним **Essays on Suicide and the Immortality of the Soul**, повратио углед.

Намера Хјумовог списа о самоубиству је да, испитивањем свих уобичајених аргумената против самоубиства, "човека поново постави у његову рођену слободу" – "поново", тј. пошто је "празноверје" (хришћанске ортодоксије) отело човеку "овај последњи лек", против чега је било опште уверење "свих старих филозофа" (тј. пре хришћанства),

наиме, да је то делање слободно од кривице и покуде. Јер, зашто не би човек требало с пуним правом да употреби моћ коју му је природа подарила? "Agamus Deo gratias, quod *nemo in vita teneri potest*" ("Захваљујемо Богу што нико не може бити задржан у животу", Сенека, **Epist**., XII).

Међутим, последњи мотив за Хјумово оправдавање самоубиства свакако није право на упражњавање наше слободе, него то да човек у целини света нема никакво универзално значење. Хјум више не дели библијску предрасуду по којој је Бог створио свет због човека, а овај својим односом према Богу између свих створења има апсолутно првенство. "Живот једног човека, пак, за свемир нема већи значај од живота једне остриге; а ако би и био од већег значаја, онда би и поредак људске природе, у ствари, ипак био потчињен људском увиду и приморавао нас да у сваком тренутку доносимо иста односна решења. Ако би располагање над људским животом било задржано као посебан делокруг за оног свемоћног, тако да би, ако би човек сâм располагао својим животом, то било задирање у његово право, онда би на исти начин било злочиначки бити делатан како у смислу одржавања живота тако и у смислу његовог уништења."

Нико ко се слаже с тим да старост, болест или несрећа могу живот учинити теретом не може посумњати да је самоубиство често сагласиво са интересом и дужношћу спрам нас самих. "Ако је самоубиство злочин, онда је једино малодушност оно што нас може натерати на њега. Ако није злочин, онда би требало да нас, не само увид, него и храброст, зауставе да се наједанпут ослободимо опстанка када он постане терет."

Хјум није имао повода да се послужи урођеном слободом, да самом себи одузме живот. Када се у 65. години тешко разболео, он је по људском мњењу имао за собом један испуњен живот. За време ове смртоносне болести још увек је примао своје пријатеље и са великом искреношћу говорио са њима о крају који се приближавао. Његова последња лектира били су Лукијанови **Разговори мртвих**, у којима су размотрени сви изговори за које се мнива да могу да одложе смрт, јер се ово или оно још мора довести у ред; на пример, морају се још извршити побољшања за ново издање његових списа. Хјум пушта да Харон одговори на то: "Када будеш видео дејство својих побољшавања (наиме, нова неразумевања од стране читалаца), опет ћеш хтети да правиш нове измене. Нема краја таквим изврдавањима. Дакле, поштовани пријатељу, изволите у мој чамац". А неколико дана пре доласка смрти писао је контеси де Буфлер, која је кратко пре тога изгубила свог вољеног принца Контија, следеће опроштајно писмо:

"Иако ћу ја, извесно је, умрети за неколико недеља, а можда већ и за неколико дана, ипак не могу а да не будем веома затечен смрћу принца Контија – колики је то губитак за Вас у сваком погледу! Моја размишљања воде ме непосредно ка Вашој ситуацији у овом болном догађају. Колика је то измена за Вас у целом Вашем животном плану. Молим Вас, напишити ми неке појединости, али тако да не бринете ништа ако писмо због престанка мојег живота доспе у друге руке. Моја болест, која ме већ две године поткопава, у последњих шест месеци брзо је напредовала и очито је убрзала мој крај. Без икакве стрепње и жаљења видим како смрт, корак по корак, долази близу. Поздрављам Вас последњи пут са великом наклоношћу и особитим поштовањем. Ваш Дејвид Хјум."

Једно овакво писмо најлепше и најбоље сведочи шта може да буде слободна филозофска опуштеност према смрти.

[Извор: Karl Löwith: "Die Freiheit zum Tode", у: J. Schlemmer (Hg.), **Was ist der Tod?**, München, 1969, SS. 167-178]

Превео са немачког
Душан Ђорђевић Милеуснић

■

Загонетка човека у тајни смрти

Рудолф Берлингер



Шта говори сама присутност смрти? Она указује на смисао смрти. Тек у ономе Да смрти обзнањује се смисао оног бивствујућег које у времену може да размишља о себи. Смрт говори. У њој нешто долази до језика, јер једино је језик тај који је у стању да искаже смисао. Ово Да каже да се човек у смрти уздиже до онога што он, полазећи од природе, и у току времена, као повесно бивствујуће постаје путем своје слободе. Овладати у једном јединoм тренутку дијалектиком бивства и слободе у оном бивствујућем које размишља о самом себи јесте нужда тога да мора да се умре. У том морању је присутно оно једно-у-другом бивства и слободе. Та нужда једним скоком у тренутку умирања уздиже човека и уздиже коначност у непобитност његовог бивства. Време се укида у вечности, тренутак који временује у времену постаје увек-бивајуће присуство вечности. Дијалектика бивства и слободе догађа се у тренутку смрти. Она је моћ која покреће људско тубивствовање у ономе Овде и Сада, и она је немир људске егзистенције, која се смирује тек када је човекова егзистенција угашена и када је у бивству бивствујућег постала догађај слободе.

Шта бива на крају, то говори умирање које из трена у трен сналази човека. Шта важи на крају, говори "вечна" смрт; јер у њој се врши коинциденција бивства и слободе, временитости и вечности, коначности и бесконачности, бивствујућег и бивства. Човек својом слободом овладава тиме што ванвременски у сталном самопромишљању, самопотврђивањем или самонегирањем, наговештава смисао свог бивства речју: ја јесам. У овом јединству бивства и слободе смрт разоткрива то да је човек биће које само коначно може да употреби своју слободу, али да је у стању да буде вечно слободно.

Сада се јавља још једно друго питање: може ли човек да превазиђе умирање, дакле да пропусти смрт? Овде разликовање између умирања и смрти постаје одлучујуће. Он то не може. Ако би човеково бивство било његово време, онда би он био у стању да пропусти смрт, јер начин да се буде временит – то је у стању човек. Оно што он у смрти ипак није у стању, јесте да поништи своје бивство. Као једно бивствујуће које може бити коначно само као повесно бивствујуће, и које је у стању да истовремено буде уздигнуто у бивство смрти, човек и овде и тамо остаје човек и нико други. Може ли се он ослободити свог незаменљивог "бивања-оваквим"? Човек мора у смрти бити тако како је овде и сада, ту и тамо, изабрао. У смрти пада оно Овде и Сада, пада временски тренутак, али не и његов избор. Он важи. Избор је непобитност смрти, слобода њеног бивства. Непобитност бивања мртвим не може у времену бити унапред преузета никаквим повесним догађајем, све док је човек онај који бива између догађаја свог почетка, свог рођења и догађаја свог краја, између рођења и смрти. Тек када је, у коинциденцији слободе и бивства, он његова Овост, онда је он своја непобитност, непорециво овај и ниједан други. Стога бивство смрти не говори само шта овај човек јесте – наиме, неки човек – него и: ко је овај човек. Којим чином је учињен корак од Шта до Ко, од бића до Ја, од бивства до слободе? Слободом, која је овде оно делање којим је човек у стању да у времену изабере самог себе и да у свим догађајима увек поседује самог себе.

Дијалектика бивства и слободе згушњава се у оном једно-у-другом тренутка и догађаја, слободе и смрти, као коначност оног бивствујућег које промишља о самом себи, које ми називамо човек.

Бивање оног Ја у смрти, којим човек, на начин знања, не само зна шта он јесте, него на начин знања јесте оно што он зна, отвара апорију смрти, њену безизлазност. Њој не можемо умаћи. Она нас притиска зато што ми јесмо слободни тиме што смо у стању да уопште будемо, и нашом повесношћу, којом смо ми у времену у стању да знамо о ономе шта се догађа. Рефлексија оног Ја о временској смрти јесте оно што нас сналази у сваком тренутку. Зато што смо тренутни, зато нас она сналази. То је апорија безизлазности смрти. Ми идемо ка њој, и она иде ка нама. Ми смо послати у њу, и она као да је нама послата. Ипак, да

ли смрт, која изгледа као наш безизлазни удес, укида нашу слободу?

Слобода као свеобухватност смрти

Смрт се до сада није схватала као нужност бивства, него као слобода: слобода је свеобухватност смрти. Слобода је свеобухватност смрти зато што тек слободним прихватањем смрти и слободним човековим избором човек, који цео јесте онај који јесте, и обухватајући самог себе, зна ко он јесте. Сада разлика између рефлексије и спекулације постаје разговетна у тренутку смрти. У рефлексији, ми се као бивствујући окрећемо ка умирању. У спекулацији, ми до краја промишљамо смрт помоћу целине, коју слободно знамо у ономе Ја и коју знамо као бивство.

Значење и смисао смрти показују нам се путем коинциденције бивства и слободе у човеку. Јер умирање казује шта ово повесно бивствујуће јесте: човек у времену и повести, који започиње и окончава у умирању. А смисао овог значења смрти је да се њиме успоставља ко јесте ово бивствујуће слободе: бивство, које може да пита шта сам ја; бивство, које, тиме што је у стању да слободно изабере то што оно јесте, сâмо себе одређује. На питање ко је човек, одговара човекова смрт, јер тек она омогућује непобитно бивствено одређење човека, наиме: да буде бивствујуће, које је у смрти своје знање. То је уздизање човека у бивање оног Ја у смрти.

Човековим самоодређењем у смрти његово Ја је удес његовог бивства. Бивство се упушта у Ја, оно не остаје анонимно, пушта да се именује, долази до речи и задобија језик. На то се мнива када се каже да се човек у смрти слободно одређује не само својим бићем као бивствујућем, него и својим Ја као бивством. Човек поседује своје бивство у смрти не анонимно, него слободно, безвремено, на начин знања, у светлу једног бивствујућег које о себи зна не само зато што јесте, него то зна о себи зато што његово бивство јесте његово знање. Бивство овог бивствујућег у смрти јесте његово знање. Самобивањем свога Ја оно је изазвало своје знање о самом себи. Увек и свуда је сада оно то што оно јесте, тако како оно јесте и шта оно о себи зна, једно Ја које је отворено да разабере смисао бивства. Оно се именује зовом. Смрт ослобађа за зовни карактер умирања. Али, ко зове? Бивство? Оно је немо. Слобода? Она ћути, зато што је она човеково бивство. А ако би она говорила, био би то монолог бивства, који човек води са самим собом.

Ко зове? Тајна смрти, која се ничим, чак ни човековим дубоким промишљањем бивства не може разоткрити. Говоримо о тајни смрти зато што је у човековом позиву потајно присутан зов без имена. У умирању човек чује, а не може да одговори. Он зна за зов, а не може да га именује. Тајна смрти не значи због тога само скривеност зова, него безимено, неименљиво присуство зова. Зов је назочан у немоћи, у безизлазности, у човековој пропалости у смрт. Није да има само смрти, није да има само реалности умирања, него смрт јесте. Ако је смрт искушена као тајна, онда мишљење ћути, зато што сâмо бивство и у смрти може изложити ово бивствујуће само као оно што оно јесте: као бивање оног Ја. Као бивање оног Ја оно може да постави питање: ко сам ја? Смрт ипак остаје човеку дужна одговора зато што се човек у бивању оног Ја у смрти, додуше екстатично, уздиже у бивство, али сам себе не може да уздигне. Он долази у бивство смрти, али он то није.

Ако би човек био уздигнутост бивства, онда би његово бивство било одговор на питање: ко је човек? У умирању око се затвара, међутим смрт отвара поглед. Куда? Ако би човек био само биће попут других бића, ако би могао, када се пита о себи, остати при одговору на питање шта је човек, онда би се могло говорити о трансцендирању, о дизању, о прелажењу, о враћању бивствујућег у бивство.

У бивању мртвим човек самог себе води пред загонетку. Он је свакако оно што он јесте и ко он јесте, ипак, зато што на питање ко је човек он може да одговори само

спекулацијом, човек себи мора остати дужан одговора на питање: ко сам ја? Ако би он, полазећи од природе, био целина, ако се у умирању не би уздигао до целине, онда би он изворно био основа самог себе. У самознању свог бивства он би знао одговор на питање: ко сам ја?

Оба момента, учинити нешто присутним а ипак сакрити бивство, које човек у својој смрти ишчекује, сједињују се у тајни смрти. Тајна смрти је чињење присутним догађаја бивства оног бивствујућег које је у ишчекивању свог бивства. Смрт није никакво питање упућено човеку зато што свако питање у себе укључује неки могући одговор. Да ли одговор следи или уопште може да следи, о томе овде није реч. Смрт није загонетка због тога што она захтева решење, било да оно следи или не. Смрт је, напротив, тајна зато што човек, у бивственом оправдавању умирања, догађајем смрти постаје онај који ишчекује своје бивство. Ипак, оно што оно Ко овог бивства казује у ономе Шта ишчекиваног присуства, за мишљење у времену и повести мора бити бар делимично разлучено. Тајна смрти остаје за умирућег у времену темељ бивства који је без одговора, који се свакако може ишчекивати и који присуство његовог бивства у смрти ипак скрива. Загонетка и питање су моменти у предочавању самооправдавања једног бивствујућег у времену. Тамно присуство бивства, међутим, јесте присутна тајна, зато што оно зове а да не одговара, а зов је ипак неизоставно ту. Човек у умирању уочава да је он присутан у тајни смрти, а да није у стању да се у знајућој извесности тако просветли, да се питања шта је смрт и ко је човек у њему укидају. Иако се каже: смрт је свеобухватност знајуће слободе, ово знање у смрти остаје тамно. Оно што је у стању да учини ова знајућа слобода у смрти, јесте управо моћност тајне над човеком. Ако би се смрт могла догодити тиме да јој се човек може тако дати као што је у стању да се дâ умирању, онда би смрт била у његовој моћи. Ма шта да се чини како би се смрт превазишла, њена тајна остаје надмоћна. Она се не може одгонетнути зато што онај ко је бивствујући не улази у смрт, него се у њу уздиже и у њој остаје. Ми, додуше, о смрти знамо на основу њене претходности у умирању; ипак је ова претходност та која оног који умире потајно толико удаљава од оног који је жив, да он као мртав својом близином слободном од времена и простора ипак остаје далеко. Мукла неумољивост ове тајне јесте њен начин, усмерен на бивствујуће,којим се она потврђује. Тајна је оно Прво и оно Последње смрти, а priori у повратку ка нама самима. Ми у умирању не идемо ка нама самима, ми се, напротив, слободно предајемо у бивство нашег ја. Стога је смрт за човека догађај бивства његовог reductio ad se ipsum.

Запечаћено време и повест

Ако се смрћу укида човекова егзистенција, поставља се онда питање: где је бивство бивствујућег у смрти? Где остаје човек када је мртав? Нигде. Он није овде, није тамо, није сада, није ближе и није даље. Али, када је његово бивство, ту и сада, престало да буде? Никада. Где је његово бивство бивствујућег у гробној тишини? У себи самом.

Само се тако може одговорити, јер је умирање и човеково живљење један процес развремењивања. Човек је у смрти дошао на "punctum sui temporis". У развремењивању је временовала временитост његовог бивства. Он је дошао на своје место. Мерљиво време и мерљиви простор доведени су у развремењивању умирања на меру бивства овог човека и на место његовог бивства. Зато што "хоризонт" смрти није време и није простор, него је бивство, зато можемо да питамо: када умире човек? Сваког тренутка. Када је он мртав? Увек и никад. Где је човек у гробној тишини? Нигде и свуда. Стога је безначајно када и где човек умире, уколико он само пусти да елемент смрти у малом размаку времена његовог тубивствовања буде делатан. Умирање је феномен у времену и простору, али не и смрт. Ако умирање не би било човеково делање у времену, ако човек не би могао да рефлектујући

промишља ово делање, да одређује час и место, јер је овај или онај човек умро, а смрт наступила, онда се умирање не би разликовало од окончавања животиње или изумирања биљке. Човек даје смрти простор, он јој пушта на вољу, јер слобода посредује између човека и смрти. Ова повесна слобода је екстатична као и смрт; јер из природног дешавања човек се уздиже својом слободом у догађају своје повести. У умирању се човек, својом слободом, уздиже до тога да буде.

Језик већ даје миг. Обично кажемо, ова биљка је изумрла или нека врста је изумрла. Шта нас, међутим, спречава да у истом смислу кажемо о неком човеку: он је изумро? Спречени смо зато што човеково умирање није неко природно догађање, него је то напросто догађај бивства човека. Наравно, природа и слобода се сједињују у умирању и помоћу тога обелодањују оно што раздваја природу и слободу, наиме повесност. Тренутак смрти је, стога, један повесни тренутак. Не говори ли гробна тишина да тренутак смрти, управо као повесни чин човеков, закључује, доводи до краја, довршава његову повест?

Међутим, да ли је са смрћу окончана човекова повесност? Исто тако мало као и његова временитост и коначност. Свакако је његова повест закључена. Међутим, оно што он као повесно бивствујући искушава у малом размаку повести свога тубивствовања, оно што се догађа, оно што из његовог времена улази у његову повест, чиме се, помоћу временског тока, повесни ток његовог тубивствовања покреће, чиме је он увек изнова у стању да се као повесно бивствујуће одвоји из процеса природе, све то се не окончава када човек умре. Стога повест треба мислити путем повесности, а време путем временитости. Временитост и повесност омогућују време и повест. Своје повесно време и своју временску повест, међутим, човек одређује својом слободом. Слобода је печат којим човек путем времена и повести печати, одлучује своју временитост и своју повесност. Временитост, повесност и коначност нису апстракције, задобијене временским и човековим повесним искушавањем. Напротив, оне се утемељују у бивственом човековом устројству. Временитост и повесност одређују човекову егзистенцију у свету.

Захватање света у смрти

Тренутак смрти обзњанује то да човек надмашује свет. Само оно бивствујуће које је у стању да промишља своју временитост и коначност има свет, и пушта да оно што је временско и коначно постане свет. С правом говоримо о човеку који има свет, односно о вичности човека свету; јер човекова способност да има свет не мнива да човек наилази на ово или оно у свом тубивствовању, односно да он ствари уређује у целину или да се сналази у целини уређених, и као свет набачених ствари; напротив, човекова способност за свет мнива да човек полазећи од целине целовито поима целину ствари. Човекова способност за свет значи: у времену мислећи целовито прикупити целину властитог бивства и свеукупност ствари. Зато је немогуће казати: овде је свет и тамо је свет. Где је "тај" свет? Нигде и свугде. Где је човек, тамо је свет. Када човек чини да се његово бивство догоди и када уједињује ствари у целину, онда је он способан за свет, онда он има свет и има тај свет. Када кажемо, човек има свет и има тај свет, онда појам света није мишљен ни адитивно ни индуктивно, него се до краја промишља спекулативно, зато што је човекова способност за свет и његово бивање света у њему сâмом утемељено и у њему извире. Зашто човек, све док је смртан, никада не надмашује свет у целини? Човек је, као онај који умире, у стању да са самим собом и стварима буде присан само у свету, а када мнива да је, за један тренутак, потпуно присан, на начин света, са самим собом и са стварима, онда га време поново одводи из целине. Оно пориче то да ми можемо да кажемо: овде је свет, односно сада је свет. Бујица времена не пушта нам да будемо одомаћени "у свету".

Када кажемо један човек има свет или вичан је свету, онда мнивамо да је човек у самом себи начинио свет. Способност за свет је његовом слободом постала збиљска, и о неком човеку можемо казати да има ауру или, ако је душевна клима неког човека постала делотворна, да је он у себи развио свет и почео да свет чини видљивим. Ако он, с обзиром на целину свога бивства, обухвата ствари у целину своје ауре, онда ствари улазе у његов свет. У процесу присности човека са светом и у имању света догађа се нешто двоструко: човек у себи развија оно што он јесте и у стању је да ствари присвоји тиме што их у целини присваја.

Губи ли сада човек у смрти свет, оно што је он као целину у времену развио и пустио да буде делотворно као свет? Ако је човекова способност за свет очитовање његове временитости а не времена, онда се он у смрти уздиже у свој свет. Тренутак тишине смрти јесте тренутак света овог човека. Ако човек не би био временски устројен, онда би он имао само околни свет. Њега човек губи у умирању, али свој свет он задржава. То да човек надмашује свет човек не стиче, него је то тако с обзиром на његово порекло. Он је "свет" надмашио бивством и слободом. Умирање у времену је отуда повратак из пропалости у свет у надмашивање света.

Онај ко је мртав више није у свету. Он је напустио свет – тако кажемо. Због тога тугујемо. Раздвајање се дешава путем бивства бивствујућег које је сада дошло до самог себе и које је нашло самог себе. Питање где пребивају мртви јесте превазиђено. Они су свуда где смо и ми, и истовремено нигде, зато што су они "изнад" области налажљивог и егзистенције, а ипак: они јесу и ми јесмо. Начин њиховог бивства се изменио. Твар околног света за њих је постала ништа. Они нису у свету, они су сада свој свет. Они више ништа немају заједничко са реалношћу света, стога они више нису у свету онако како је сваки човек својим рођењем "у свету". Они су изван света. "Твар" света, коју су они по мери свог бивства исцрпли и сада направили својим светом, јесте њихов свет. Они нису у свету. Свет је у њима. Стога они свуда могу бити близу нама, ма где ми били у свету. А ипак, они се никада и нигде у свету не могу наћи зато што су они бивање-у-свету напустили тиме што више не егзистирају. Оно што су они који су бивствујући у свету на начин знања и слободно захватили, оно што су они у току свог живота постали, они то сада више нису, а ипак увек и непобитно они јесу. Њихова је егзистенција у свету постала све више и више ништавна. Егзистенција је била скривено бивање-испостављеним, које се "скрива" и поништава у умирању тиме што смрт "предочава" ко је овај човек постао у току свог живота, и ко је он био у свету, када је време дошло до краја. У губитку егзистенције у умирању човек захвата свет у себе. Он захвата свет и води га са собом, као што већ за живота неког човека можемо рећи: он са собом доноси свет.

Судбина и удес смрти

Смрт је запечаћено, одлучено време и повест неког човека у свету. Оно што се десило у времену и повести, закључено је зато што оно сада важи. Већ свакодневно искуство пружа хиљаду могућности да се покаже да је овим или оним чином, овим или оним догађајем човекова судбина одлучена. Оно што се једним чином, односно догађајем може одлучити у тубивствовању неког човека, јесте удес тог човека. Чиме се, међутим, одређује удес неког човека? Његовом "употребом" бивства и слободе у времену. Судбина казује да је он потчињен природи и слободи, удес казује како је човек "употребљавао" бивство и слободу и тако судбину пустио да постане његов удес. Судбина стоји под нужношћу, удес под слободом. Бивство слободе, међутим, јесте човеков удес. Стога човек може судбину слободно да уздигне до свог удеса.

Може ли због тога смрт уопште бити човекова судбина, односно није ли она пре његов удес? Смрт у умирању обзнањује то да је

она удес човековог бивства који се слободно догађа. Ако се смрт мисли онтолошки, онда на крају једне онтолошке рефлексије о смрти више не стоји стрепња пред умирањем и ужас пред смрћу. Пред оним што јесте човек се чуди. Стога је једино смислено када на крају једне онтологије смрти стоји чуђење над тим да смрт уопште јесте. Ипак, у бивственом искушавању умирања остаје стрепња пред тим када и како долази смрт, и чуђење над тим да, ма када и ма како она могла доћи, она не долази другачије него путем бивства. Свакако да ми смрт никада не налазимо претходно дату; она даје себе, онако како она јесте, у ономе који умире. Због тога је ово чуђење пред бивством смрти напослетку зачуђавање над тим да човек у смрти искушава своје бивство и да може самог себе да изабере за њега. Постајање моћним човека за и у односу на смрт може да ужасне, и пред одржавањем његовог бивства у смрти човек се чуди. Када је реч о постајању моћним за и у односу на смрт, онда се тиме мнива на могућност захваћену и прожету слободом човека, да се уопште може бити у смрти. Могућност да се умре и постајање моћним за и у односу на смрт јесте дијалектика умирања и смрти. Темељ ове дијалектике свакако је могућност умирања, али њено постајање моћним је слободно актуирање људског бивства. Овај дијалектички прескок у екстазу смрти јесте разрешење човекове прамогућности, да из темеља може да буде оно што је у стању да буде. Ова човекова прамогућност јесте порекло његовог постајања моћним за и у односу на смрт. Јер, само оно бивствујуће које у слободној рефлексији може да уочи сâмо себе јесте способно да буде моћно за самог себе. Ако се говорило о томе да је само човек "припуштен" смрти, онда то значи ово: човек је постао моћан за смрт. Због тога је човек у стању да умре, због тога може да оде у смрт. Животиња, напротив, мора да умре, јер је њена могућност да оконча истовремено и нужност. Човекова могућност, међутим, обзнањује се у смрти као његова слобода.

У овом догађају телесна смрт, у замукнујућем животном деловању оног који умире, постаје теснац кроз који, у распадању целог тела, он мора да прође, како би се у овом "punctum sui temporis" као "punctum suae mortis" онтички догодио и онтолошки проузроковао "punctum suae libertatis". Деловање неког бивствујућег у смрти временује његово бивство. У смрти човеково бивство казује оно што му се као бивствујућем само чини, и стога као бивство не може да дође до језика. Теснацу рођења тела одговара у тренутку смрти теснац догађаја смрти. Као што сваки човек зна о страхотности догађаја рођења а ипак и не зна ништа о томе, тако сваки човек зна о страхотности бивства у смрти, иако су мртви неми. Тако је бол, међутим, прилаз и животу и смрти. Као што над сваким почетком лежи ћутање, тако и над бивством смрти лежи ћутљивост оних који умиру, оних који су већ ступили у искушавање смрти, који су је издржали, препатили, и видели како им она долази. Видели су је како им долази, јер они који умиру искушавају смрт, просторно и временски, само на начин узастопности. Међутим, оно што је искушено, сâмо је безвременско и безпросторно. Умирање је тако указивање на то да је смрт делатна у животу. У парусији смрти појављује се, као човеково бивство, оно што је сâмо у умирању још било појава. Само смрт, која у умирању протиче као парусија, обзнањује да је човек већ као бивствујуће једно бивство у смрти. Умирање је слободни догађај човековог бивства, а смрт његов удес. У смрти је човек свој удес.

Обзнањена смрт у доласку бивства

Долазак смрти је догађај њеног долажења. У њему се пробијају и прожимају сопство, ја, знање и слобода. Бивство се догађа помоћу њих. Тиме се у доласку бивства смисао смрти не само очитује, он се обзнањује и сада путем бивства излаже шта је смрт у стању и због чега човек мора да умре. Смрт омогућује да се разуме зашто је ово бивствујуће такво. У свом очитом бивству бивствујуће чини себе разумљивим и отворено излаже смисао свог бивства који је времен-

ски скривен у бивствујућем и неопозиво га утврђује. Неопозивост бивства јесте моменат смрти. Отуда човек не умире било коју смрт, а такође не умире ни често ни поновљиво. Он умире ову своју једнократну и непоновљиву смрт, као овај човек који ни у смрти не може бити, односно постати неко други. Човек би већ у времену био неизменљив као овај и очит као ниједан други ако би био у стању да у времену недвосмислено зна о овој својој Овости. Оно Ништа га обуставља у реалитету промене и произвољности, отуда човек може привидно пропасти у телу и изгледати као угашен, може да своје "лице изгуби" и постане анониман. Ову произвољност човек преузима у смрти. Она пада као моменат његовог тубивствовања, чији непобитни господар егзистенција никада није у стању да постане. Човек умире своју конкретну смрт у којој се бивство, које он полазећи од свог порекла јесте, и слобода, која му у времену омогућује корак из тубивствовања у егзистенцију, прожимају. Оно Ништа које у реалитету прожима слобода изгубило је моћ. Смрт обзнањује слободу бивствујућег његовим бивством. Ми сада више не говоримо о ономе што је човековом егзистенцијом скривено, односно исто тако очито, него о општепознатом, које очито јесте оно што оно јесте. Безегзистентно бивство овог бивствујућег отворено обавештава о самом себи. Бивство оног Ја више није остављено тами оног Ништа у реалитету, него оно јесте, оно што јесте, у општепознатости свога бивства. Оно што је у егзистенцији било очито и скривено, сада је општепознато. Дијалектика тубивствовања и егзистенције укинута је у бивству. Тубивствовање и егзистенција бивствујућег које је у реалитету више нису у међусобној борби, а сутон тубивствовања и егзистенције растворен је у светлом бивству. Тек у смрти показује човек своје право лице. У смрти човек задобија лик свог бивства. Поглед у лик неког ко је мртав допушта да се ово наслути. Отуда маска мртвог не "исказује" ништа мање него маска неког живог.

Умирање је тако повратак тубивствовања у егзистенцију и егзистенције у бивство овог бивствујућег које настаје у смрти. Смрт је неопозива, а умирање непоновљиво зато што је бивствујуће у смрти у слободи своје биће онако како се оно у времену и повести могло догодити временитошћу и повесношћу бивствујућег. Смрт је за бивствујуће reductio ad esse.

Оно што остаје извесно, јесте то, да смрт јесте и да долази, зато што она произлази из бивства и што са оне стране времена мора да обелодани ко је био овај човек који је управо умро и ко он сада јесте. Тиме, тематизовањем смрти, непосредно долазимо до проблема истине, јер смрт разоткрива оно што је било скривено у егзистенцији; она обзнањује оно што је у реалитету морало да буде тако очито а да се ипак догоди слободно.

Парадоксија онога Ништа и бивствујућег обрће се у апорији смрти. Парадоксија оног Ништа је парадоксија коначно-бивствујућег, и напредак мисли води у повезаност онога Ништа и времена, у којој корак преко оног Ништа води у близину слободе и бивства у догађају онога човековог Ја и путем времена у преплитање Ја и смрти. Искуство умирања показује да смрт обзнањује оно што се мнива тиме да бивствујуће у умирању сада неопозиво доводи у појаву оно што, с обзиром на свој почетак и свој крај, оно јесте.

Смисао у доласку бивства и слободе

Смр- је reductio ad se ipsum; она је повратак у бивство, које је постало очито путем слободе. С оне стране времена човекова слобода је одређена оним што је он у времену слободно захватио. Ово бивство, које је сада постало слободно, обзнањује се у смрти; јер смрт је споразум слободе и човековог бивства. Она разоткрива ко је човек после времена и ко је он трајно. Смрт је слободом прожето бивство. У овом reductio ad se ipsum постепено у умирању пропадају време и човекова повест . Он чини да ми нестајемо, а ипак је на неки начин присутан, тако да оне који су мртви можемо да уочимо. У мртвима нам је њихово бивство близу и

далеко. Ми говоримо с њима, иако они ћуте. Тек сада, закључујући, можемо о њима рећи: такви и никакви другачији су они били на свом крају. За једно мишљење, које је обухваћено временом и повешћу, умирање је прелазак у "тихо Ништа". За једно мишљење, међутим, које се сједињује у себи самом, као у једном јединим безвременом и безповесном тренутку, бивство смрти оставља ово Ништа у времену иза себе и додирује своје вечно бивство. Отуда су мртви у стању да са нама иду кроз време. Ако, међутим, тежимо да их спутамо у времену, чим смо их се "докопали", они су се већ удаљили. Они стоје према нама на начин оних који су удаљени; то је медијум њиховог reductio, њихов повратак, путем кога једино у доласку смрти може произаћи њихово бивство. Мишљено с обзиром на нас, овај reductio је начин на који су они нама близу. У овом удаљавању они нас вуку ка себи и тиме смо у времену ми сâми већ у повратку. Ми се полако удаљавамо из времена, како бисмо задобили наше безвремено бивство. Пропаст умирања јесте начин на који ми нас потајно удаљавамо из времена како бисмо били трајни. У овом reductio извире преплитање оног Ништа и умирања, времена и вечности. Сама смрт, међутим, никако није ово преплитање, односно ова дијалектика бивствујућег у времену; она је крај времена и повести, пропаст тубивствовања, времена и умирања. Кроз смрт нешто избија, али се не започиње ништа што већ није било. Стога се о смрти не може говорити као о почетку, него само као о узласку вечности; оно што јесте није умирање, него смрт. У узласку вечности произлази почетак бивства једног бивствујућег. Смрт је тако узлазак бивства. Смрт превазилази себе у умирању као узлазак вечности, јер она у умирању доводи до почетка оно што је сада трајно. Оно што смрт јесте то избија у умирању. За мишљење у времену она остаје загонетка. Ова се решава уколико се наше мишљење одваја од времена, а претходећа вечност очитује у времену. Шта пропада у умирању? Време. А шта избија? Вечност.

Апорија неизбежности смрти постаје у умирању моћ бивства над оним Ништа. Смрт влада над бивствујућим управо тиме што га она доводи у његово бивство и што безтемељна слобода бивствујућег задобија темељ бивства. Ми смо најпре у смрти, њоме се ускраћујемо свему што је временито, и придружујемо се ономе што је вечно. У пропасти умирања ми се упознајемо са начином удаљавања, и смрт сама враћа нас у нас саме. Било да се ми нас претходно ускраћујемо због смрти, односно било да нам моћ смрти ускраћује све оно што је бивајуће, увек је бивство то које нас одузима сваком бивствујућем и чини да се ми сами догађамо у нама самима. Тиме је обзнањен смисао слободе. Он је прикривен у бивствујућем зато што бивство још није постало слободно. Стога се слобода у реалитету може окренути у самовољу. Међутим, што се бивство више разоткрива као смисао слободе, то она задобија више темеља. Претходност бивства у оном бивствујућем које зна за своју смртност јесте у основи претходно оцртани смисао слободе. У смрти, стога, слобода долази до себе зато што се бивство разоткрива као њен смисао. Зато је смрт, као нацрт тубивствовања, толико оштра и несагледљива у својим контурама. Смрт је последња реч тубивствовања и истовремено је она узлазак бивства, као што сунце излази, али сâмо не зна ни за какав залазак.

[Извор: Rudolf Berlinger: "Das Rätsel des Menschen im Geheimnis des Todes", **Das Nichts und der Tod**, Frankfurt am Main, 1972, SS. 164-182]

Превео са немачког
Душан Ђорђевић Милеуснић

■

Прилози филозофији

Мартин Хајдегер



Бивствовање ка смрти и бивствовање

Жаока најдубље повесности и тајни темељ одлучености најбрже и најјаче удара у најприкривенијим облицима.

Бивствовање ка смрти, међутим, развијено као одређење бити истине Ту-бивствовања, крије у себи два темељна одређења распукњавања и његов је највећим делом несазнат одсев у ономе Ту:

Једном се овде скрива битна припадност оног Ништа бивствовању као таквом, **што овде**, у назначеном Ту-бивствовању као темељењу истине бивствовања, долази на видело само у једној јединој одсечности.

Потом бивствовање ка смрти скрива недокучиво обиље бити "нужности", опет као ону пукотине сâмог бивствовања; бивствовање ка смрти поново примерено тубивању.

Судар нужности и могућности. Само се у таквим областима може слутити шта уистину припада ономе што "онтологија" обрађује као бледу и празну смесу "модалитета".

Бивствовање ка смрти

Оно што је тиме, у вези са **Бивствовањем и временом** и **само** ту, тј. мишљено "фундаментално онтолошки", никада антрополошки и "светоназорно", **пред**-мишљено[1], још нико није наслутио нити се усудио да **помисли**[2].

Јединост смрти у Ту-бивствовању човека припада у најизворније одређење Ту-бивствовања, наиме, оно се до-гађа[3] од бијствовања[4] сâмог, како би утемељило своју истину (отвореност себе-скривања). У необичности и јединствености смрти отвара се оно најнеуобичајеније у свем бивствујућем, бијствовање сâмо, које бива као зачуђење. Али, да бисмо уопште нешто могли наслутити о овој најизворнијој повезаности полазећи од уобичајеног и искоришћеног стајалишта општег мнивања и рачунања, морали би се пре тога у свој оштрини и јединствености учинити видљивим веза Ту-бивствовања према сâмој смрти, повезаност између одлучности (отварања) и смрти, пред-течење. Али, ово пред-течење ка **смрти тиме**, ипак, не досеже пуко "Ништа", него обрнуто, тиме се сасвим и из оног најспољашњијег отвара отвореност за бијствовање.

Међутим, ако се у вези са утемељавањем истине бијствовања овде не мисли "фундаментално онтолошки", није нимало чудно што се овде кришом увлаче и шире најгора и најбудаластија погрешна тумачења и што се, природно, приправља једна "филозофија смрти".

Крива тумачења управо овог одељка у **Бивствовању и времену** јесу најразговетнији знак за још увек потпуну немогућност да се тамо припремљено постављање питања поново спроведе, а то значи да се вазда истовремено изворније мисли и стваралачки превазиђе.

То што је смрт у битној повезаности изворне **будућности** тубивствовања скицирана у својој фундаментално-онтолошкој бити, у оквирима задатка **Бивствовања и времена**, пре свега значи следеће: она стоји у повезаности са "временом" које је постављено као подручје нацрта истине сâмог бијствовања. Већ је ово путоказ, довољно разговетан за оног који такође хоће да пита, да овде питање о смрти стоји у битној вези, **и само** у њој, са **истином бијствовања**; да се стога овде смрт никада не узима као занемаривање бијствовања нити да се баш смрт као оно "Ништа" узима за бит бијствовања, него потпуно супротно: смрт као највише и најспољашњије сведочанство бијствовања. Али, ово треба да зна само онај ко је у стању да Ту-бивствовање искушава и саутемељује у својствености самобивања, које се не мнива морално-персонално, него увек изнова и само "фундаментално-онтолошки".

Бијствовање ка смрти

Појмити као одређење Ту-бивствовања и **само** тако. Овде се врши најспољшњије премеравање временитости и тиме поседање **простора** истине бијствовања, **објава време-простора**. Дакле, **не** да би се "бијство-

[1] vor-gedacht, vor-denken = пред-мислити.

[2] nachdenken = по(сле)мислити.

[3] er-eignet = до-годити

[4] Seyn = бијствовање. **Seyn** је облик који се у немачком језику, од средњег века (Мајстер Екхарт, на **пример**), па све до Хегела (нпр. **Феноменологија духа**), употребљавао за бивство, бивствовање, биће – **Sein**, реч која је, иначе, у овом облику настала касније, реформисањем немачког језика. Хајдегер, међутим,

да би изразио нешто још темељније, "старије", у филозофском смислу, од **Sein** (у смислу, рецимо, **Sein und Zeit**), прибегава овом "архаичном" облику, **Seyn**. Одлучио сам се за реч "бијствовање", која иначе не постоји у српском језику, како бих, колико је то могуће, испратио основну Хајдегерову интенцију, поготово што и сâм Хајдегер, и у овом тексту, прави експлицитну разлику између **Sein** и **Seyn**, која, узгред, постаје, у великој мери, разумљива тек после увида у целокупни садржај књиге **Beiträge zur Philosophie** (прим. прев.).

[5] Ereignis = догађај

вање" занемаривало, него да би се установио темељ његове пунобитне потврдивости.

Како је, међутим, бедно и јефтино извадити реч "бивствовање ка смрти", да би се на њој припремио један незграпан "поглед на свет" и овај онда уметнуо у **Бивствовање и време**. Привидно се овај план остварује веома добро, пошто се у овој "књизи" и иначе говори о оном "Ништа". Тако следи прост закључак: бивствовање ка смрти, тј. бивствовање ка ономе Ништа и ово као бит тубивствовања! И ово не треба да буде никакав нихилизам.

Међутим, људско бивање не треба да се разреши у смрти и да се прогласи пуком ништавношћу, него обрнуто: смрт треба да се увуче у тубивствовање да би се тубивствовање савладало у својој бестемељној ширини и тако потпуно премерио темељ могућности истине бијствовања.

Али, није потребно да свако спроведе ово бијствовање ка смрти и да у овој својствености преузме оно Сâмо Ту-бивствовања, него је ово спровођење нужно само у опсегу задатка полагања темеља питања о бијствовању, задатка који, у сваком случају, не остаје ограничен на филозофију.

Спровођење бивствовања ка смрти дужност је само мислилаца другог почетка, али сваки битни човек међу онима који ће убудуће стварати може знати о томе.

Бивствовање ка смрти не би било дотакнуто у својој битности када се ученима у филозофији не би давала прилика за бљутаво спрдање, а новинским пискаралима право на уображеност.

Бивствовање ка смрти и бивствовање

Мора се увек поимати као одређење **Ту-бивствовања**, што ће рећи: Ту-**бивствовање** сâмо не садржи се у томе, него обрнуто, укључује бивствовање ка смрти **у** себе, и са овим укључивањем тек оно јесте пуно, без-темељно Ту-бивствовање, тј. оно "између" које "догађају"[5] нуди тренутак и место и које тако може да постане припадно бивствовању.

"Светоназорно", бивствовање ка смрти остаје неприступачно, и када се оно погрешно протумачи тако као да би тиме требало да се научи смисао бивствовања уопште и према томе његова "ништавост" у уобичајеном смислу, онда је све истргнуто из битне повезаности. Оно битно се **не** извршава, наиме укупно мишљење Ту-бивствовања, оно у чијој се чистини пунина бивања бијствовања скривајући открива.

Смрт овде не долази у подручје у-темељ-авајућег промишљања да би се "светоназорно" подучавала једна "филозофија смрти", него да би се **питање бивствовања** тек довело на његов темељ и Ту-бивствовање као без-темељни темељ отворило, помакло у нацрт, тј. **раз-умело** у смислу **Бивствовања и времена** (а не, рецимо, да би се смрт учинила "разумљивом" за журналисту и ћифту).

[Извор: Martin Heidegger: **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)**, Frankfurt, 1989, SS. 282-286]

Превео са немачког
Душан Ђорђевић Милеусник

■

Смрт као тајна живота

Еберхард Јингел



Како треба и како се може примерено говорити о смрти? Када треба да се говори, човек и сувише лако замуца. А ко овде уопште не замуца, тај од самог почетка говори мимо ствари. Први део овог прилога нека зато искључиво буде посвећен питању зашто је о смрти тако тешко објективно говорити; и како то може бар да се покуша. Други део ће се онда окренути питању зашто смрт, у ствари, може само да се мрзи; и како се то најбоље чини. Ради тога свакако мора да се зна шта је то: смрт. И, коначно, трећи део посвећен је питању зашто хришћанска вера може да се – руга (тачно: руга) смрти; и како се то чини. Данас ћемо се, дакле, позабавити **језиком смрти**, сутра **суштином смрти**, а прекосутра **победом над смрћу***.

О језику смрти

Који језик смрт заслужује? Како се прикладно говори о смрти? Које речи, које слике, који искази, а и који тоналитети су јој примерени?

Ко говори, жив је. Говорити значи: имати времена. А говорити једно са другим значи: давати једно другом времена. Успевајући језик увек је нешто попут добијања времена, добијања животног времена. "Хајде, зборимо заједно, ко збори, тај је жив" – гласи зато један позив на живот који оно што је само по себи разумљиво узвисује не само песнички, позив који ради живота уопште не може да се понавља довољно често: "Хајде, отворите уста, ко збори, тај је жив" (Готфрид Бен). Али, баш зато ништа није теже него говорити о смрти. Јер, док говоримо, ми доказујемо да смрт лаже. И обрнуто: када наступи, смрт као да доказује да је говорење о њој лажно, или да га бар одводи ad absurdum. Смрт је нема. И чини немим. Језик и смрт као да једно према другом стоје слично као живот и смрт.

Говор чак у одређеном смислу важи за још живљи од живота, тако да се реч схвата као оживљавајућа и као она која чини живим. Због тога Сократ, који се разумевао у живот и у говорење, у погледу смрти није имао веће бриге од следеће: нека само говор, нека само логос – који тражи истину о смрти – не пресахне тако да више не можемо да га пробудимо у живот. Презирање речи за њега је идентично презирању живота. Ко мрзи људски живот, мора да мрзи и људски говор. Мизантропи и мизолози варијанте су исте категорије: из истог корена и на исти начин настају непријатељство према језику и непријатељство према човеку. Утолико се јасније чини понављани позив овог посве сократовског песника наших дана: "Хајде, зборимо заједно, ко збори, тај је жив". Примерена смрти као да је само једна реч, она која надвладава смрт.

Али, можемо ли говорењем да отклонимо смрт? Говорењем, можда. Али, говорењем отклоњена смрт опет се враћа; она сигурно долази. Нека реч која надвладава смрт, пре би, уместо да је говорењем само отклони, морала у правом смислу говорењем да је усмрти. Може ли то наш језик? Сама чињеница да се говори, то ипак не може да учини. А чињеница да се пише, такође не, мада је већ веома рано писана реч себе препоручивала као χτῆμα εἰς ἀεί, а у бароку се чак говорило да "ништа није постојаније и бесмртније од самих књига" (како каже издавач песника Јакоба Ајрера – цитирано према делу Валтера Бењамина **Порекло немачке жалобне игре**, Сабрани списи, књига I/1, 320). Библиотека као место бесмртности? Па, један језички маузолеј не би смео да има снагу и да буде она сила која излази на крај са смрћу тиме што је надвладава. Зато још једном: може ли језик стварно да помогне животу да победи смрт? Може ли он, може ли нека реч да прекине смртно ћутање, ћутање неме и онемљујуће смрти? Има ли таквих речи?

Хришћанска вера тврди да зна једну такву реч. Она Бога назива оним "који непостојеће **дозива** да постоји", и који исто тако – говорећи "оживљава мртве" (**Римљанима** 4, 17). Бог би, према овоме, могао да говори тако да смрт нема последњу реч, тако да чак не допусти да њено погубно ћутање икада оконча наше речи неком дефинитивно последњом речју. Али, ми нисмо Бог. Ми го-

* Овај текст чине три предавања које је аутор 1975. године одржао на Салцбуршким недељама високих школа.

воримо својим језиком. И тако питање остаје; оно се чак, с обзиром на **божанску могућност** да се смрт такорећи убије, за коју хришћанска вера тврди да постоји, само утолико неодложније поставља: како **ми** треба да примерено говоримо о томе да морамо да умремо и шта је заправо: смрт?

Када бисмо знали шта је, у ствари, смрт, имали бисмо не само **погодне**, него и **погађајуће**, објективно погађајуће речи. Али, које речи стварно погађају смрт? Када бисмо то знали, решили бисмо загонетку саме смрти.

У конкретном случају, када жалимо за неким покојником, можда нам помаже ритуал. Или користимо ћутање у којем онда скривамо своју недоумицу. Можда! Али, већ када у конкретном случају "још није куцнуо час", када смрт неке блиске нам особе долази, а живот одлази, тада нам по правилу недостају и речи и ритуал. А ћутање је беспомоћно. О лажи да и не говоримо, која управо у таквим ситуацијама само и сувише тријумфује!

И ако се чак ми сада овде, на изглед још непогођени непосредном близином смрти потрудимо да више или мање дистанцирано питамо за смрт којом ће некада, негде, некако и сваки од нас једном морати да умре: како онда примерено да говоримо о својој најтамнијој и истовремено најгорчијој од свих загонетки? И то чак целе две недеље! И још претендујући на научност!

Науци је, наравно, лако да говори о смрти. Јер, она сама неминовно увек иде само за њом. Или је предусреће. Она има посла са већ мртвим или са још живим, којег – рецимо као медицина – покушава да одржи у животу. А ако га пусти да умре, специфично научни посао се завршава. А научна пажња поклања се – управо имајући у виду билошко диференцирање смрти разних органа и одговарајуће медицинско сазнање да је граница између живота и смрти постала неоштра и да је у овом смислу условно могуће нешто попут привременог "враћања у живот" – увек само оном још живом (јер умирући је то до последњег тренутка: жив), или, пак, оном већ мртвом. Саму смрт, дакле, наука може само или да предусретне или, пак, да гледа за њом. Она је не **сусреће**. Наука говори о мртвом и живом! Саму смрт у најбољем случају наговештава. Али, тиме што говори само још **у наговештају**, она напушта научни modus loquendi, лишава се свог научног начина.

Ипак, у том научном самоограничавању садржано је једно поучно признање: наиме, признање да смрт не дâ да се научно појми, да се дефинише. Mors definiri nequit. То је оно што је смрти заједничко са животом. И – бар према старом предању – са Богом. И о Богу као о вечно живом и животворном некада се говорило definiri nequit. Оно што не дâ да се дефинише још не мора, наравно, због тога да буде неразумљиво. Бог у сваком случају може – ако се само хоће – посве да се **разуме**. Немогућност да се он дефинише, дакле, не говори да је као такав загонетан, да је чак начелно нерешива загонетка.

Разумети неку **загонетку** дакако значи: **решити** ту загонетку, тако да почев од сада то, ето, више није загонетка. Када би немогућност да се дефинише Бог – и смрт – представљала загонетност неке загонетке, тада би сваки корак ка разумевању у овој ствари представљао напредовање од једне загонетности ка њеном рашчаравању. У овом смислу наука одгонета и рашчарава наш свет. Само, чинећи то, она, додуше не иза феномена, али и те како феноменима – "не тражити само ништа иза феномена; они сами су поука"! – наилази на оно што не дâ ни да се одгонетне, ни да се рашчара, а ипак дâ да се разуме. Управо то наговештава наука – макар и ћутала о томе. То што разумевањем никако не дâ да се рашчара, а што разумевањем ипак не губи своју немогућност дефинисања, називамо тајном, мистеријом. Оно се од загонетке разликује и по томе што бива утолико тајанственије што се боље разуме.

У овом смислу Бог заслужује да буде назван тајном. Он бива утолико тајанственији што га човек боље разуме. А што се дубље продре у тајну, то она бива занимљивија.

А смрт? Је ли она тајна? То да наука у свом – заслужном! – одгонетању живог и

мртвог сâму смрт може само да наговести, говори у прилог тога.

У прилог тога, и то моћно у прилог тога, говори и сам изворно наговештавајући језик: песништво. Песнички језик налази за смрт речи које као да њу – а при том и нас – понајпре погађају. Али, песнички језик није ништа друго него покушај да се свет искаже као тајна или да се бар најави. (И то посве и у свесно рашчараном језику нашег доба – рецимо код Ролфа Дитера Бринкмана.) Али, свет као тајна не дâ ни да се искаже ни да се најави, а да се при том смрт као тајна не доведе до језика. Ниједно песништво не може без смрти. Штавише, што више говори о животу у његовој животности, то се више приближава смрти. Зачудо – али, на крају ипак веома схватљиво – управо се језик љубави, који слави живот и ужива у њему, највише приближава тајни смрти, управо он најинтензивније подсећа на њу. То је миг који даје до знања да је смрт тајна самога живота – и то управо као његова најоштрија супротност. Епикурова на изглед необорива реченица: "Све док је нас, нема смрти, а када има ње, нема нас", у својој тривијалној тачности посве је неистинита. Као противуречност животу смрт је чак тајна самога живота. Зато, ако хоћемо да дознамо шта је смрт, не смемо толико да гледамо у оно **мртво**.

Мртво је само недовољна легитимација **смрти**. Своју стварну моћ она пре показује на животу који разбија. За оно мртво – ако је дозвољен персонификујући језик – смрт се не занима. Мртво су само последице. Смрт је, међутим, заинтересована за живот. Она се догађа животу – мада као последњи догађај, онај који га окончава. А **против** Епикурове и сувише озбиљно смишљене шале могло би да се каже: Смрт – мада скривена као тајна живота – постоји само док живимо.

Али, како ми **да говоримо** о тој тајни, о mysterium mortis? Коначно, не можемо оставити само песницима да говоре! У једној ствари која се свакоГ тако неизбежно и тако већма лично тиче, човек ни језички не може тек тако да препусти да га неко заступа. Јер, ипак, нам језик помаже да стекнемо свој сопствени **став**, како према стварима и људима, тако и према животу и смрти. Од нас самих се, дакле, захтева говор, ако пред сопствену – али и пред смрт других људи – не желимо да изађемо **без става**. И зато још једном: како о смрти треба и може примерено да се говори? И, ако претпоставимо да се зна како **треба**: да ли би се уопште **могло**?

Претпоставимо, дакле, да бар знамо којим тоналитетом ваља примерено говорити о смрти: да ли бисмо то уопште били у стању? Хајде да пробамо на примеру! Од нас очекују, ако нас чак и не моле, да о смрти говоримо **озбиљно**. Па то, ако за тренутак занемаримо насмејаног наследника, јесте тужан догађај, тужан случај. Прикладним се чини мол. А ипак – да кажемо речима Ернеста Блоха – "у посмртном маршу налазимо посве парадоксалан дур". А затим, ту су, из старијих времена, али ништа мање парадоксално, и мртвачки плесови. Додуше, ту се плеше углавном недобровољно, али се, ето, ипак плеше: "Зато се не опирите, морате се маћи / и заплесати како ја свирам", каже се крајње парадоксално у базелском мртвачком плесу. Да ли је то сећање на дубоко озбиљно изворно значење свег плесања? У сваком случају, језовит плес – мртвачки плес, односно плес смрти.

Поготово се језовитим чини озбиљан разговор, сериозни дискурс смрти. У надмоћи сериозности, такав озбиљан говор о смрти и сувише лако застире човекову беспомоћност, наиме, то да је он сасвим беспомоћан наспрам смрти. А пошто такво заклањање велом не може да се издржи, пошто сазнање да против смрти нема лека пенетрантно добија на важности, вео примерене озбиљности стално се цепа, а повређена надмоћ сериозности бежи у сарказам и иронију како се у овим уточиштима и одговала од оне којој на крају ипак мора да се подлегне. Дакле: ако говор о смрти и о умирању **мора** да буде озбиљан, колико озбиљан уопште **може** да буде а да својом озбиљношћу не делује посве смешно? Тако питати значи признати да је наш језик наспрам смрти у дубокој недоумици.

Али, у овој недоумици нашег језика наспрам феномена смрти одаје се нешто од суштине смрти као тајне људског живота. Када је реч о смрти, наш језик се мења, наш говор такорећи избија сам из себе, зато што сама смрт на тако противречан начин припада нама – или ми њој. Сећамо се: сви људи су смртни. Ја сам човек. Дакле, смртан сам, па тако и ја некада, негде, некако морам једном да умрем. То је класичан пример из уџбеника логике за одређену врсту логичког закључка. Само што се тамо по правилу закључак не римује са **ја**, него са Сократ, Кајус, или Н. Н. Управо то има свој сопствени смисао. "Онај познати силогизам", каже се у новели Лава Толстоја о смрти Ивана Иљича, "чинио му се целог века тачан у односу на Гаја, али на њега самог он никако није могао да се односи. Гај – то је човек, човек уопште, и том закључку није било замерке. Али, он уопште није био Гај и никако човек уопште... Гај је смртан, па је сасвим у реду да умре, али ја, Вања Иван Иљич, са свим својим мислима и осећањима – ја сам нешто сасвим друго."

Тако је то. Тако је не само код Ивана Иљича, него код сваког. Свако зна да мора да умре. Али, не верује у то. "Свако смртним сматра сваког – сем самог себе" (Едвард Јанг). "У основи, нико не верује у сопствену смрт" (Сигмунд Фројд). Такво неверовање, и поред тога што се одлично зна истина, наравно да је све друго само не акт субјективне самовоље, а поготово нема никакве везе са – не сасвим оправдано – много кућеним модерним потискивањем смрти. Оно што се причињава као самовоља пре је израз истине да ме смрт као догађај који окончава мој сопствени живот **бескрајно зачуђује**. Она није само нека граница која конституише коначност и целост људског живота. Она је још више оно зачудно, које наспрам овог мог живота просто зачуђује. Човек, то биће што усправно хода, уме да иде многим путевима – његова је људска суштина да **путује** и **напредује**: homo viator proficiens – а ипак је без излаза када дође до смрти: pantoporos aporos (Софокле, **Антигона**). То га бескрајно зачуђује.

Али, управо безизлазност смрти део је живота сваког од нас. Њој човек не узмиче. Баш оно зачудно, оно што нас бескрајно зачуђује, наше је најсопственије. Ништа сем сопственог живота није толико оно наше најпрасопственије као смрт која нас бескрајно зачуђује. Могу да нам узму све, могу да нам узму чак и живот: смрт нико не може да нам узме. Она извесно долази. "Incerta omnia, sola mors certa" (Августин). А то, наравно, важи само за моју сопствену смрт. А и смрт другог, пре свега смрт мог ближњег, мене самог погађа на сличан начин.

Смрт, дакле, у својој необичној зачудности управо "није неки посебан догађај до којег... на крају такође долази. Човек је наспрам смрти без излаза не тек када дође до умирања, него стално и суштински. Уколико човек **јесте**, он стоји у безизлазности смрти" (Мартин Хајдегер). Смрт, према томе, није нешто што је, **с једне стране**, оно најзачудније, а **с друге стране** пак, оно наше најпрасопственије. Она нам, тиме што се спознаје као наше најпрасопственије, нипошто не бива присниjа. Она чак, **као** наше најпрасопственије, остаје оно најзачудније, и обрнуто, **као** оно најзачудније наше најпрасопственије.

Управо то нашем **говору** о смрти даје њему својствену недоумицу, чини да се језик колеба између пристале озбиљности, такорећи говорења о молу, и "посве парадоксалног дура у посмртном маршу". Смрт је – бескрајно нас зачуђујући – једноставно **сувише** озбиљна, озбиљнија него што се то може поднети, тако да би свака озбиљна реч о њој умањила њену озбиљност. Због тога озбиљан говор о смрти неминовно избија из самога себе – онако као што се каткад приликом изјава саучешћа на лицима искрено ожалошћених људи јавља она чудна исцереност која показује нашу потпуну беспомоћност, од које на овај начин бар несвесно покушавамо да се штитимо. Управо тиме што нас принуђује да, живећи, некако изађемо на крај са њом, а да са њом ипак никада не можемо да изађемо на крај, смрт нам изнуђује нешто попут избијања из смртне озбиљности, она бива узрок и извор ироније.

А ипак, ни иронија не може да се потврди наспрам смрти, а да при том истог трена не постане испразна. Чак се и ретка ведрина, hilaritas једног људског духа који се ослобађа, а која каткад претходи смрти, не посредује у својој неспутаности објективног **говора** о смрти. Ко говори о смрти per definitionem спутан је. Он увек говори и у сопственој ствари, и то истовремено о најзачуднијем од свих стања ствари, које тек у правом смислу и на необичан начин чини човека спутаним. Људски говор о смрти је спутан зато што су сами људи сужњи смрти. Стара химна из Санкт Галена то антрополошки ефектно каже: "Усред живота обујмљени смо смрћу".

Лутер је, међутим, био мишљења да реченица не само да може, него чак и мора да се обрне: "Media vita in morte. kers umb. media morte in vita sumus. sic dicit, sic credit Christianus." Смео обрт! И један други, нов језик наспрам смрти. Откуд овај обрт? И откуда тај други, нови језик наспрам смрти? Другом приликом Лутер овај смели обрт објашњава на следећи начин: "Legis vox terret, cum occinut securis: Media vita in morte sumus. At Euangelii vox interum erigit et canit: Media morte in vita sumus". Дакле, глас, језик јеванђеља – он врши онај смели обрт и тиме смрти додељује ново место. Али тај језик, језик јеванђеља и примерени језик о смрти, смрт не разумева не само као догађај који се тиче човека, него истовремено као догађај који се тиче самога Бога. Како прикладно да говоримо о смрти, зависи онда умногоме и од тога како морамо да говоримо о Богу и шта, према томе, имамо да кажемо о човеку.

Теолошки одговоран говор о смрти свагда се, дакле, врши у хоризонту отвореног говора о Богу. Његова тајна обујмљује смрт као загонетку живота и прецизира је. У склопу говора о Богу говор о смрти пре свега је једнозначан и објективан – бар за хришћанску веру. А као стручњаку за њу мени је овде дата реч. Узео сам је да се са вама споразумем о томе да је, да би о смрти могло примерено да се говори, потребна једна друга реч, једна реч коју нисмо у стању да кажемо сами себи. Потребно је посвећивање у тајну смрти у светлу речи коју Библија назива јеванђеље. Посвећивање у тајну смрти у светлости јеванђеља говори о нашој смрти којом морамо да умремо у контексту једне друге смрти: смрти Исуса Христа која се тиче самог Бога. Зато је јеванђеље, и то "ријеч крста" (**1 Коринћанима** 1, 18), оно што наш говор о смрти чини прикладним.

Далеко од тога да овај христолошки говор о смрти прикрива њену антрополошку тајну! Она тек на крсту, као нешто што нам је најзачудније, бива у правом смислу оно што нам је најпрасопственије. Далеко од тога да се смрт сада узима мање озбиљно! Њена истинска озбиљност – као плата за грех – (**Римљанима** 6, 23) – напротив, тек сада излази на светлост дана. Далеко од тога да би сада "посве парадоксални дур у погребном маршу" морао да недостаје! Али, он сада, ето, губи своју парадоксалност. Реч о смрти Исуса Христа на крсту је, као јеванђеље о **победи** над смрћу, примерен говор о смрти који се захтева од вере. Као тумач ове речи крста, као егзегет јеванђеља, као евангелистички теолог слободан сам да о смрти говорим са озбиљношћу која јој приличи и са поругом која јој још више приличи. Односно, зар можда није поруга када Павле – цитатом из пророка Осије (13, 14) – пита: Гдје ти је, смрти, жалац?" (**1 Коринћанима** 15, 55). Имајмо на уму: "жалац смрти" – то је код смрти оно стварно опасно, то је чин уништења. "Смрт без жалца" – то значи исто што и: Карајан без оркестра... "Гдј ти је, смрти, жалац? – то значи исто што и: "Змијо, где ти је отров?" Ко тако пита, руга се и змији и смрти. А **ако** се у Библији тако пита, онда имамо разлога да **даље** питамо: ако је смрт изгубила жалац, онда он мора негде да је остао. Дакле: где је он?

О суштини смрти

У ствари, ваљда ипак можемо само да је мрзимо: њу, смрт. Или да је се бар гнушамо, да је пуни гнушања презиремо. Поштовање које указујемо **мртвима**, њега према **смрти** ваља потпуно забранити.

Додуше, људи који једни друге воле каткад тврде да их је ни мање ни више него у љубави дотакла непосредност смрти тако да се врхунац личне егзистенције јавља као будуће сећање на смрт и као да овој одузима њену гнусност. Љубавна лирика је довољно често лирика смрти. А чудно сродна чежњи за љубављу и сувише често је једна друга жудња, жудња за смрћу. Додуше, Сократ је на самрти Асклепију жртвовао петла да би смрт протумачио као оздрављење од болести земаљског живота. Филозоф, додуше, лабудову песму тумачи као химну коју лабудови певају од радости због свога повратка богу Аполону. Филозофија одвајкада и стално о смрти мисли као о оном правом напретку у слободу. "Tota enim philosophorum vita commentario mortis est", зна да каже Цицерон. Додуше, каже се: "Види Напуљ, па умри". И мање сентиментално: "Сад отпушташ с миром слугу својега, Господе, по ријечи својој; јер видјеше очи моје спасеније твоје..." (**Лука**, 2, 29f). Јохан Себастијан Бах вернику даје да пева: "Радујем се својој смрти. Ах, да је већ дошла!"

Али, Исус је казао (**Марко**, 14, 34): "Жалосна је душа моја до смрти". И њега (по Луки, 22, 24), док је преклињао Бога да га заштити од смрти, обузе "самртни страх" толико да "зној (...) његов бијаше као капље крви које капаху на земљу". Исус се плашио смрти. Каснија времена то, наравно, нису хтела да признају, па су ову реченицу по кратком поступку избрисала из јеванђеља. У подоста рукописа она недостаје, а нарочито они "православни (према извештају епископа Епифанија) нису допуштали да се Исус – син Божји! – наводно плаши смрти, и то на тако видљив начин. "Лепа смрт" није, дакле, нека савремена измишљотина. Улепшавањем одстранити гнусност смрти бар из сцене смрти сина Божјег било је потребно још старим народима – потреба која оправдава чак и манипулацију библијским текстом. Али, баш се тиме недобровољно у пуној мери признаје како је смрт гнусна.

А ни љубавна лирика не би о томе требало да заварава. И она је недобровољно признавање моћи коју има смрт и која је све друго него моћ ослобађајуће слободе. Смрт влада. А сублимна љубавна лирика можда још јасније од најбруталнијег рата показује колико она уме да влада: не само претњом и страшењем, него и примамом и завођењем, стално предухитрујући саму себе, захватајући у лепи људски живот.

Управо због те своје **владавине** смрт заслужује такву мржњу. Јер, она од нас чини потчињене. Све док смрт влада, на човеку остају црте ропства против којих се ваља побунити као и против мајестета неког тиранина – а смрт има maiestas као и свака друга моћ! Чак и ако би једном дошла у право време, чак и ако би једном неки човек умро у добром – иако не у првобитном – смислу обрта "стар и сит живота" (првобитно ваљда "додијао му живот": очи више не виде, уши више не чују итд., човек није ни за шта), дакле такозваном "природном смрћу" (која се, према статистици, јавља једном међу сто хиљада случајева), чак и тада једна таква "природна смрт" ипак остаје само изузетак. Еурипид је смрт чак назвао "омраженом боговима" (**Алкестида**), који су, ипак, бесмртни. Колико ли тек заслужује да је мрзе смртници!

Нико, дакле, не би требало да дозволи да буде збаран: смрт је одвратна. У њу као једна од најкарактеристичнијих signa mortis спада смрад распадања, чији се слаткаст воњ најувредљивије забада у нос, који је по библијском схватању (**Постање** 2, 7) двери живота, atrium vitae – биће да је са тим у вези то што смрт, дословно, не "миришемо".

Никако, дакле, није недостојанствено мрзети смрт. Штавише, мржња према смрти спада у достојанство људскости. А у ревност око достојанства људскости спада и то да се човек исхитрено ублажујућим сликама и представама заблудно не лиши става који смрт заслужује као проста чињеница, која она, ето, јесте. На **најдоњу** сукњу која, као што се зна, **нема** џепова, они се не пришивају како би се у њих стављао шарени мак (Е. Блох). А младићи са изокренутим бакљама (упореди: Лесинг, **Како су стари народи представљали смрт**) сувише су лепи

да би смели да буду слике смрти. Кјеркегор је и сам упозоравао на библијску (али истовремено прапаганску – упореди напр. Хесиод, **Теогонија**, 212; Хомер, **Илијада**, 16, 672f) слику самртног сна: то је расположење, а не збиља! Али, човек се, ако умирујућим сликама и представама заслађује себи горку смрт и успављује праживу реакцију на смрт – мржњу, заблудно лишава не само озбиљности смрти, него и животности живота.

Дакако, и мржња хоће да буде схваћена. **Слепа** мржња према смрти не користи животу. Несхваћена мржња према смрти је, додуше, такође нешто, али је ипак обична провала живота, дакле непрерађена и зато једно само условно **људско** исказивање живота. А **хришћанско** уопште није!

Хришћанска вера страх од смрти и мржњу према смрти не укида напросто, али она обома, страху од смрти и мржњи која из ње потиче, узима слепост. И тако сигурно прапаганској мржњи према смрти узима паганство. Она учи да се смрт разуме. Она је просвећује у светлости јеванђеља. И тако истовремено уноси светлост у мрак смрти.

Али, научити разумевати нашу мржњу према смрти свагда значи: научити боље разумевати сам живот. Јер, мржња према смрти је реакција живота. Док је мрзимо, живимо. А ако **разумемо** ту мржњу, боље разумемо свој живот. Боље **живети** живот може, међутим, можда да буде последица таквог разумевања. Сем ако се само разумевање не схвати као животно догађање најпрвобитније животности. Штошта у сваком случају говори у прилог томе. У прилог томе говори и рад духа који уме да преради мржњу према смрти и тек је тако стварно **дух** и **живот**. Хегел је смрт, ту "огромну силу негативног", чак назвао "енергијом мишљења". Мржња према смрти овде доводи до прерађивања саме смрти. И стварно, само она мржња која се излаже сусрету са смрћу бива стварно опасна по смрт, а помаже животу. "Живот духа" није "онај живот који зазире од смрти и остаје чист од пустошења, него онај који је подноси и очувава се у њој. Он своју истинитост стиче само тиме што у апсолутној растргнутости налази самог себе. Та сила он није као оно позитивно које скреће поглед на негативно, као када ми о нечему кажемо ово није ништа или је погрешно, па онда, завршивши са тиме, напуштамо то прелазећи на нешто друго; него је он та сила само тиме што гледа у очи негативном, боравећи код њега" (**Феноменологија духа**). Толико Хегел о **животу** духа. Његове реченице се већ хране оним просветљавањем мржње према смрти које смо назвали просветљавањем у светлости јеванђеља које се оглашава као "ријеч крста". У **овај** склоп спада и Хегелов, у новије време много цитирани, говор о "смрти Бога". Вратићемо се на то.

Али би нам пре тога ваљало положити подробнији рачун о јеванђељском просветљавању људске мржње према смрти које претендује да осветли саму смрт.

Просветљавање у светлости јеванђеља јесте осветљавање онога што јесте, било је и биће, у хоризонту библијских текстова. Смрт је при томе у видокругу на један начин који јој даје изглед **конфликта живота са животом**. Јасно, не као једног од животних конфликата међу осталима, него као конфликта у који живот доспева са самим собом. Према овоме, људска мржња према смрти може да избије чак као мржња према животу који завршава у смрти. С обзиром на чињеницу да смрт сустиже и добре и зле, и смерне и грешне, и мудре и глупе, сам живот осећамо као неподношљив: "Мудрац умире као и безумник. Зато ми омрзе живот", посебно оштро формулише Проповедник (2, 16f). Шта једно такво одрицање од живота значи за веру Израела може да се одмери само ако се има на уму да је за Израел живот добро највеће од свих добара. И када се у једном релативно позном тексту каже: "(Јер) је доброта твоја боља од живота" (**Псалам**, 63, 3), онда је то зато што је доброта саучествовање у Божјем властитом, вечном животу. Јер он, Бог, јесте онај апсолутни живи (**Мојсије**, 5, 26; 2 **Цареви**, 19, 4; **Псалам**, 42, 2), јесте извор живота (**Псалам**, 36, 9). Према томе, сам Бог у Старом завету не зна за смрт. За разлику

од религијског окружења са њеним култовима мртвих и божанствима живих, Израелов Јахве је без контакта са светом мртвих, он је искључиво Бог живих.

Смрт се према овом толико чини као конфликт живота са животом да се живот отуђује од Бога. Тврдо се каже: "Неће те мртви хвалити, Господе" (**Псалам**, 115, 17). И "неће гроб тебе славити, неће те смрт хвалити... живи, само живи, они ће те славити као ја данас" (**Исаија**, 38, 18f). Живот је због односа према Богу који се у њему остварује од свих добара оно највише. А највише уважавање живота се посве извршава као одрицање од смрти.

То што смрт ипак наступа, може онда да се схвати само као конфликт у који живот доспева са самим собом, зато што доспева у конфликт са Богом – извором живота. Имати однос према Богу – то је за веру Израела отелотворење живота. И полазећи од односа према Богу човеков живот се онда и иначе извршава у форми извршења односâ. Живети свагда значи: имати однос – према ближњем, према народу, према самом себи, и пре свега, према Богу. А ови животни односи у закону су јасно регулисани. Они су јасни односи. Човек ове јасне животне односе може, међутим, да помути. Може да покуша да их разреши. Али, баш то Стари завет назива **грехом**. Грех чини безодносним. Он гони у безодносност. И баш тако разара живот, доводи живот у конфликт са самим собом, представља побуну против Бога.

Овај однос живота и греха отвара разумевање смрти. Смрт се у хоризонту библијских текстова може разумети само ако се људски живот схвати као обиље животних односа који се извршавају, у којима се вазда извршава основни и заиста стваралачки однос човека према Богу. Али, то значи да је људски живот све друго до поседовање једног људског Ја. **Мој** живот је управо конституисан односима који не припадају **мени**. Утолико важи: човек је живећи измакао самом себи. Он није господар самог себе.

Ово, наравно, није неки антрополошки недостатак, него чак чини стварно богатство људског живота: то да човек може да живи само у везама, да не може да успоставља везу са самим собом, а да одувек не буде повезан са осталима, а пре свега са Богом. А највећа је човекова обмана ако сматра да му се живот испуњава у вези са самим собом – у "постајању идентичним"! Ко живот тражи у овом смислу, пре ће га управо постварити. Ко остварује самог себе, сам се постварује. Јер превиђа да човек само ван себе може да буде код самог себе. Не напуштајуће себе, никада неће доћи до самог себе. Без односа према осталом и према осталима, нема живог самоодношења. Продирање у безодносност које кида везе да би се живот такорећи као приватни посед имао за самог себе, значи **настајање** конфликта живота са животом. Продор у безодносност је продор у смрт. А сама смрт је facit тога продора у безодносност: догађај у којем се кида и последња веза, слама се и последњи однос – веза коју имам са самим собом, самооднос. Смрт је наступање, догађање апсолутне безодносности. Зато "мртви више не хвале Господа". Зато је смрт – као facit грешног продора у безодносност – агресивна према животу и извору живота. Зато је смрт у својој туђости Богу безданежан случај. Јер, где нема односа, нема наде. Јов у последњем очајању може безбожност смрти да користи против самог Бога подсећајући га да би и за њега, творца, могло да постоји једно страшно закашњење: "Јер ћу сад лећи у прах, и кад ме потражиш, мене неће бити" (**Јов**, 7, 21).

Полазећи од отуђености од Бога и агресивности смрти као оног facit људског продирања у безодносност, бива разумљиво једно стање ствари карактеристично за језик Старог, а онда и Новог завета: да, наиме, терминологијом смрти могу да се описују и слабост, заробљеност, непријатељство итд. Где год се живот отуђује од самог себе и утолико бива отуђен од исходишта живота, вера Израела већ види смрт где баца своју тамну сенку. Човек је, дакле, усред живота угрожен смрћу. То је зато што човек у основи угрожава самог себе. Смрт као догађај на крају живота само износи на светлост

дана оно што је током живота одувек могуће, те се увек и догађа: наиме, кварење и разарање животних односа. У смрти излази на видело оно што човек својим животом чини од свог живота. Својим животом ми повређујемо живот. Зато морамо да умремо. Али, зато што повређујемо живот да бисмо безобзирније, безодносније могли да живимо сопствени живот, зато што живот повређујемо ради сопственог живота, због тога уопште не можемо да умремо.

Морати умрети, а не моћи умрети – то је пакао који човек себи припрема својим животом. Смрт се због тога у библијском разумевању јавља у специфичном афинитету према кривици којом човек током свога живота страховито оптерећује свој живот. "Смрт је видљивост кривице" (Карл Ранер). Смрт, дакле, на људски живот не баца само своју сенку. Штавише, сенка смрти је само страховито увеличавање првобитније сенке која с обзиром на наш живот, пада на наш крај. Сенка смрти само пада **натраг** на наш живот што се пуни кривицом.

Али, тиме је, прелазећи оквире опште антрополошке истине да је смрт радикално проблематизовање живота, као специфично библијски аспект ове опште истине изречена тврдња да је наш живљени живот радикално проблематизовање краја живота. Тек оно што од свог живота учинимо у његовом току ствара од смрти необичну силу која не угрожава само појединца, него и целе народе, чак и цео свет. Човек је тај који смрт чини тако моћном. Својим животом човек је догађај краја свога живота, смрт, демонски напунио енергијом – претворивши је у силу која је без премца. И сада је смрт вредна мржње као што ништа друго није. Библијске метафоре говоре јасним језиком:

Па – зато! – пакао има **руку** којом посеже изван својих граница у само средиште лепог људског живота (**Псалми**, 49, 15; 89, 48). Па – зато! – смрт човека попут плена **хвата у мреже** (**Проп**., 9, 12) **и замке** (**2 Самуило**, 22, 6; **Псалам**, 18, 6). Па – зато! – се "**раширио** гроб и развалио **ждријело** своје превећ, и сићи ће у њега слава Јерусалима и мноштво његово и врева његова и који се веселе у њему" (**Исаија**, 5, 14). Па – зато! – смрт са своје стране може да послужи као метафора за људску **похлепу** која је **ненаситна** попут смрти која к себи збира и тако скупља све народе и племена (**Авакум**, 2, 5; **Приче**, 27, 20), итд. – Па – зато! – је живот скољен смрћу. Па – зато! – човек **мора** да умре, а да, ето, не може да умре. То је проклетство.

То значи да се у смрти крије још једна, једна такорећи неискоришћена могућност. Смрт не би морала да буде то да морамо да умремо, а да не можемо да умремо. Смрт не би морала да буде пакао, не би морала да буде проклетство. Она не би морала да долази пре времена, у невреме, у зло доба (**Проп**., 9, 12), него би, јављајући се у право време, могла да буде онај прави крај. У ствари, човек би морао да може да умре. Та утопија исказана је упечатљивом лепотом (**Јов**, 5, 26): "Стар ћеш отићи у гроб као што се жито носи у стог у своје вријеме".

Надомак ове утопије, од смрти је сада ипак добијена једна помирљива димензија и развијено је једно разумевање смрти које ову схвата управо као последњи и онај прави чин људског самоостваривања. Стари Шелинг је смрт у њеном дејству поредио "са оним процесом којим се извлачи дух или есенција неке биљке" (Шелинг мисли на вино – камфор!), и сходно томе тврди да је човекова смрт "**есенцификација**..., у којој пропада само оно случајно али **суштина**, оно што човек у ствари јесте, остаје сачувана. Јер, ниједан човек се у животу не јавља сасвим као онај који **јесте**. После смрти је само још **Он сам**... Ово поткрепљује чињеница да се преминуло биће, уколико му се дозволи да се појави, назива духом, а не, рецимо, душом, замишља се, дакле, при том цео човек, само одуховљен, есенцификован". У другом обрту исте ове мисли, Е. Блох је о смрти говорио као о "посуштиновљавању" – у смислу "порицања оног што у животу не спада у утопију; она то одбацује као што... одбија и саму себе: у садржини саме смрти тада више није смрт, него ослобађање добијене садржине живота, сржна садржина". Смрт према Блоху, додуше, може да скрцка сваку љуску, али она има "једи-

но моћ да крцка само љуске око субјекта--садржине... Где се год егзистирање приближи својој сржи, почиње трајање, не као круто, него трајање које садржи... novum без пролазности". А, у овој жаркотамној сржи, према Блоху се "на крају крајева... пре свега" ради о "оном потенцијално орловском људске материје" као о "узлету ка Свему". У једном другом обрту, теолози, као што су Ранер и Борос, потврдили су смрт као чин човека који завршава сопствени живот, као "чин хтења као таквог".

Шта да кажемо о овом? Најпре позитивно: да је у мислима увек садржано нешто од побуне против смрти, побуне која спада у човеково достојанство. Овде смрт такорећи вара о самој себи. Као крају (пролазне) егизстенције, као прекиду егзистенције њој измиче оно битније: есенција. Обављајући уништавајући посао, смрт рађа оно неуништиво. Смрт као чин рађања! Тиме што негирајући посеже, она порађа управо оно што остаје ускраћено њеном посезању. Оно што при том пада у очи јесте ругање смрти. Мржња према смрти овде није пригушена помоћу омамљујућих представа и слика, него је прерађена у ругање смрти. Утолико је ту и те како изречено нешто што хришћанска вера треба да респектује. Sed contra: поимање смрти као есенцификације особе варком прикрива да човек **поткрепљује** смрт.

Умирање – као догађај људског живота – можда је, додуше, замисливо као **акт** умирућег субјекта. Дакако, активност је у једном таквом случају ипак сама посве одређена већ једном унапред датом пасивношћу. Умирање као чин живота, као последњи чин живота, јесте прерађивање једне **присиле** која човека **сналази**, јесте прерада једне **пасивне ситуације**. Управо зато нам се умирање од самог себе, а не неминовно изазвано, дакле, као чин самоубијања, чини тако апсурдним или у најмању руку трагичним. При чему је и самоубиство, мада као чин самоубијања није подлегло присили на умирање, и због чега се означава и као "добровољна смрт", ипак чин који само реагује на једну другу ситуацију присиле – на ситуацију присиле коју човек не може више за живота да преради, а мисли да је непрерађену не може да поднесе. Управо је самоубица све друго сем слободан субјект једног слободног чина. Он дела под принудом – само, не под принудом тога да мора да умре. Спречавање самоубиства зато понајмање може да се врши само апелом: једино улажењем у ситуацију присиле – помоћ коју пре свега студентима на високим школама и сувише често остајемо дужни. Статистика у својој страшној објективности говори оптужујућим језиком.

Умирање је можда акт **људског живота**. Било да је смрт проклетство које је човек активностима свог противодносног држања сам навукао на себе и у том смислу мора да га претрпи као своје најпрасопственије дело; било да је, у смислу оне реченице из **Књиге о Јову**, смрт крај који завршава живот, крај живота који ослобађа од клетвене смрти морања да се умре, а ипак немогућности да се умре. И у овом случају смрт је – у томе заиста није сасвим неупоредива са рођењем – догађај који човека задешава, један антрополошки пасив. И као добра граница живота смрт је **окончање живота које ваља претрпети**, а које указује на једну активност без икаквог људског учешћа: само Бог **даје** живот и **узима** га. Само је он господар над животом и смрћу. Само њему припада право да оконча живот. Свака људска активност овде би значила посезање у божанско право и нелегитимно посезање унапред за једним крајем који човек не може баш да постави. Ако ово важи за "спољашњу страну" смрти, за чињеничност њеног наступања, онда поготово важи за "унутрашњу страну", за суштину овог догађаја. Као догађај потпуне безодносности смрт је супротност ослобађању нечега попут неразориве сржи особе, а поготову права супротност једном људском чину који се сам завршава и есенцификује. У смрти човек **бива уништен**. Зато људи мрзе смрт. Због тога је смрт безнадежан случај.

Нада би у погледу смрти постојала само онда ако ту где су разорени сви односи, где се завршавају све везе, где је чиста безгде је односност и, дакле, Ништа, ако управо

ту настане једна нова веза и створе се нови односи. Али, то је могуће само ако је Бог и у самој смрти. Али, ко или шта је Бог ако је и у самој смрти? И шта ће бити од смрти ако је Бог – који према старозаветном извештају нема никакве везе са смрћу и ексклузивно је Бог живих – шта ће, дакле, **бити** од смрти ако је тај Бог у смрти?

Победа над смрћу

О смрти је немогуће обавестити се као о оном што је иначе случај. **Смртни случај**, у конкретном случају, вредан је информације. Али, сама смрт – оно што ће све нас још задесити: то је догађај који се не може као нека информација, једноставно, примити знању да би се онда прешло на друго. У смрт се мора упустити, са више него само једном мишљу, ако се хоће да се она бар и само приближно разуме. Она, како се то раније радо формулисало, мора да се промисли. Предавања о смрти су покушаји да се смрт промисли. При том је мање битно саопштавање **резултата** који потом могу да се примене – мада тако нешто ни у ком случају не треба да буде искључено! – важније је посредовање једног става према оном што нас као смрт очекује. А такав став се стиче и посредује се тако што се мислећи упуштамо у тајну која је смрт.

До сада смо покушавали да смрт разумемо као тајну живота и при том смо промислили следеће:

1. Смрт може да се разуме само ако се разуме живот. Она нам је, као догађај који окончава живот, у једнакој мери и једнако изворно посве туђа, а и оно наше најпрасопственије.

2. Ко хоће да разуме живот, мора да се одлучи да ли хоће да га разуме такорећи без предрасуде, из самог себе, или са предрасудом "бог". Ми смо се одлучили за предрасуду "бог", претпостављајући да се живот уз помоћ хипотезе "бог" дâ боље разумети него што (се) разуме (из) самог себе.

3. Под речју "бог" смо при том мислили на оно што у смислу библијских текстова заслужује да се зове Бог. Њега смо схватили као извор живота, као отелотворење вечног живота: као стваралачки живот у односу према којем је једино могућ живот онога што је створено.

4. Људски живот је сходно овом појмљен као извршење везе са Богом, шире, као извршавање односâ: живети значи имати односе и извршавати их.

5. Уколико човек ове односе повређује у корист свог самоодноса – amor sui! – он повређује и однос који има према самом себи, а тако и свој живот. Јер, према самом себи могу да се понашам само ако се понашам према другом и ако самог себе признам као односну тачку према којој други са своје стране могу да се понашају.

6. Смрт је на основу људске тежње ка безодносности схваћена као facit. Смрт је напросто непостојање веза. А свака тежња ка безодносности смртоносна је.

7. Као догађај безодносности као такве смрт је, додуше, последица живота **који се делањем губи**. Али, управо губљење властитог живота може само да се **претрпи**. Смрт је антрополошки пасив. Она окончава живот претварајући га у ништа.

Сада ћемо у овом делу предавања да промислимо смрт као тајну живота тако што ћемо, полазећи од Исуса Христа, покушати да је **још једном** разумемо **на нов начин**. Још једном на нов начин зато што хришћанска вера стоји и пада са уверењем да се у смрти Исуса Христа са самом смрћу нешто догодило. Нешто што "ријечи крста" стварно допушта да се прогласи јеванђељем, као благовест, као радосна реч. Шта се догодило?

Одговор на ово питање могућ је само под једном антрополошком претпоставком која је, додуше, објективно пуна евидентности, а ипак данас није разумљива сама по себи. То да се у смрти Исуса Христа догодило нешто са самом смрћу, несумњиво је један помало митолошки исказ. Његова антрополошка истина састоји се, међутим, у томе што ова једна смрт погађа и такорећи мења смрт свих људи (запамтимо: смрт, а не умирање свих људи!). Али, ако је смрт

тајна живота, онда мора, прво, смрт Исуса Христа да погађа **живот** свих људи, и уз то, друго, смрт самог Исуса Христа мора да постане размуљива на основу **његовог сопственог живота**.

Упустимо ли се најпре у ову прву импликацију, она каже да индивидуални људски живот може најбоље да се одреди и квалификује полазећи од неког другог људског живота. И не само може, него и мора! Оно што антрополошки овде може да се претпостави, иде, дакле, у правцу тврдње да је живот **људски** утолико што допушта да се одређује, да се на њега претендује, а пре свега да буде дарован полазећи од неког другог људског живота.

Ово последње, наравно, у нашем, ах, тако морално осећајном времену није више само по себи разумљиво. То се свакако може повезати са тиме што у чињеничности живота, наравно, уопште није само по себи разумљиво, него се чини као да је то пре неки срећан изузетак, ако је неки други човек ту за мене и тако ме, тако да кажемо, дарује самим собом. Али, ова фактичка само-по-себи-неразумљивост сасвим је у реду. Поклањања су чинови слободе и нису изнудиви ни онда када је човек на њих упућен (због чега, као што се зна, постоје љубавне трагедије: хвала богу! Јер оне су печат на **слободу** љубави). Оно што би, међутим, требало да буде само по себи разумљиво и неоспорно јесте **упућеност** људског Ја на неко друго Ја полазећи од кога може да прими само себе. И да је управо то **људски** живот. Човечан сам, каже, међутим, данашња теологија, тиме што сам ту **за друге**. Сјајно речено! Али, ова племенита реченица није ништа до морални грч ако јој не претходи фундаменталнија, али данас увелико потиснута реченица: човечан сам тиме што допуштам да је други ту за мене. Човек не може да говори а да претходно није ословљен. Човек не научи да воли а да не доживи љубав. Тако човек не може да дâ самог себе а да самог себе претходно није примио. Али, самог себе човек може да прими само полазећи од неког другог. (Па не могу да дарујем себе самим собом) Ко, дакле, хоће да буде ту за друге, **а да** никада не допусти да је неко други ту за њега, тај то можда чини из обавезе. Али, ова људска обавеза се онда базира на једном нељудском животу. Њена консеквенца је спремност за сналажење без спремности за са-радост.

Бивање ту за друге, које се захтева, бива тако херојска мука, и то не само за онога од кога се то захтева, него на крају и за све који учествују у томе. У погледу спремности да човек самог себе дâ – за друге, важи следеће: давање је, додуше, блаженије него узимање; али је моћи узимати блаженије него моћи давати!

Али, хришћанска вера ову истину не доводи у везу само односом човека и његовог ближњег, него пре и после свега са односом Бога и човека. Људски живот је живот који се прима Богом. Човек сам тиме што допуштам да је Бог ту за мене.

То што људско Ја има право на то, а и довољно разлога за то, смисао је вере у Исуса Христа и у значај његове смрти по живот и тиме по смрт свих људи. Али, значај смрти Исуса Христа исијава – и тиме смо код друге импликације – из **живота** овог човека, који је посве живео од тога да је себе примио од Бога. Исус Христос је оно људско Ја које је Бог употребио као оно који **даје** и то **радо** даје: Бог се овде јавља као онај који није а да не даје, и неће да буде а да не даје самог себе. Тако се Исус довео у везу са њим. Смрт оног човека који има поверење у Бога као даваоца – недужна смрт на античким вешалима за злочинце, на крсту – морала је зато да постане или потврђивање или дезавуисање његовог прохтева за животом. На његовој смрти одлучило се да ли је Бог стварно онај којем неко људско Ја може да допусти да је ту за њега, у кога може да се поузда. Јер, у смрти човек који се узда у Бога сасвим, тотално, **напушта** себе. Ако ту онда нема Бога у којег може да се поузда, онда је човек напуштено биће, онда смрт има последњу реч.

Псаламска молитва, предата као Исусов самртни крик, "Боже мој зашто си ме оставио" (**Псалам**, 22, 1) побуђује утисак као

да смрт има последњу реч. И потврђује, у ствари, да из нашег живота ниједан пут не води изван смрти. Смрт је крај.

Али, оно што хришћанска вера **ипак** треба да прогласи јесте један нови почетак: почетак из онога Ништа не само какав је био у исходишту (**Постање**, 1, 1), него нов почетак из уништавајућег Ништа смрти, нов почетак усред оне потпуне безодносности која важи као facit једног живота што се губи. Хришћанска вера овај нови почетак проглашава као васкрснуће из мртвих.

Али, под тим се сасвим може разумети једно догађање из нашег **живљеног** живота. Ускрснуће Исуса Христа објављено је управо тако што је верницима **Распети** написан пред очима (**Галатима**, 3, 1). Тиме је, међутим, изречена тврдња да се Бог у Исусовој смрти **идентификовао** са њим. Бог је идентичан са овим покојником, са Распетим. То је лако рећи. Али, промислимо шта то значи: Бог, који је ексклузивно Бог живих а **не** мртвих, идентификује се са једним покојником, са Распетим. Лутеранско хришћанство изразило је чудовишност овог догађања када је у једној великосуботној песми запевало: "О, велике невоље! Сам Бог је мртав. На крсту је умро. Тиме нам је из љубави задобио царство небеско" (Јохан Рист).

На немачким теолошким факултетима одржаване су високоучене расправе о томе да ли је ова формулација сувише неприлична и да ли иде предалеко: јасно је да она једва има неке везе са модерним наклапањем о Божјој смрти, мада овај говор, као што је знао још Хегел, има тачно ово христолошко порекло. Мислило се на ово: Бог се као жив најдубље испољио управо у томе што дели човекову смрт и тако човеку **даје удела** у свом, божјем, вечном животу.

Шта је онда Бог? Одговор: јединство највећих од свих замисливих супротности, јединство живота и смрти – али у прилог животу. Али, тиме смо тачно описали шта је **љубав** (а што љубавна лирика свих времена бар наслућује): живот је јединство живота и смрти, али у прилог животу. Јер, тамо где се везе покидају, а односи окончају, само љубав ствара нове везе, нов живот. Она то чини не одбијајући смрт од себе, него чак тако што је трпи и тако је – из најдубљег понора – надвладава. Бог, дакле, кроз смрт не пролази као кроз неки славолук. Смрт се не побеђује тиме што је човек претиче и оставља иза себе. Оставити смрт – нетакнуту – иза себе, може – као у миту о кружном кретању богова што умиру, поново се враћају и поново умиру – да значи само следеће: имати је поново пред собом. Смрт онда остаје она стара, а догађа се вечно враћање истог. То што Исус Христос – као знаке своје владавине! – заувек носи трагове рана на телу, казује, међутим, да је смрт своју жаоку морала да остави у самом Богу. Та жаока боли. Она боли и Бога. Ускрснуће Исуса Христа из мртвих даје нам разлога да Бога разумемо као оног који за нас пати, као оног који је, управо трпећи жаоку смрти, овој узео моћ и – тако! – самог себе испољио као љубав. А где год дође смрт, дође – дубоко скривена – и љубав која је надвладава. Бог који је љубав, само он је наша оностраност. Ако нас смрт ограничава, ограничава нас сам Бог. Његова љубав је зато човекова једина, али и човекова најбоље заснована нада. У Бога, који је љубав, човек може да се узда у животу, а и онда када мора да напусти све, па и самог себе: у смрти.

Окрећемо се сада **ставу** према смрти који следи из овог разумевања смрти. Морало би да се ради о ставу према једној **промењеној** смрти, оној којој је одузета моћ. На самој смрти то се, дакако, не види. Она ипак још премоћно влада. Да је смрти одузета моћ, да је она свој жалац морала да остави у Богу, став је вере. Без вере, смрт зато стварно може само да се мрзи – или може да се буде резигниран наспрам ње. Вери се, међутим, мржња према смрти претвара у поругу – и то управо имајући у виду горчину смрти. "Библија је прогласила како је једна смрт (наиме смрт Исуса Христа) појела другу: смрт је постала поруга", каже се у једној Лутеровој ускршњој песми. Али, ова духовна поруга није ништа друго него конкретно уздање у Бога. Само онда када се докаже као брига за живот она није ду-

ховна охолост. Ругати се смрти пре свега значи: не дозволити ругање животу. Хоћемо то на крају да појаснимо у духовном и световном погледу.

Ругање смрти као брига за људски живот брине и за животност и за људскост људског живота. То показује да животност људског живота може да нађе границу само у људскости људског живота. У овом смислу човек има право и на људско умирање. У ругање смрти спада да се умирање учини људским, а људско умирање могућим. А то није само проблем краја живота. Брига за људско умирање почиње чак раније; она почиње заузимањем става према смрти.

Као што је уобичајено, људски ставови према смрти се, додуше, концентришу на фазу умирања која јој временски непосредно претходи. Постављају се питања помоћи при умирању, правни, медицински, психолошки и црквени проблеми. У ствари, људски став према смрти мораће да се докаже и на догађају умирања.

Али, хришћанска вера у самом догађају умирања нипошто не може да призна репрезентанта смрти у животу. Догађај умирања је – иако последњи – као животни процес интегрисан у људски живот, који је као целина – а не тек у својој последњој фази – доведен у везу са смрћу. То се најјасније показује на феномену страха од смрти. Он нипошто не обузима само умирућег. Скоро сваки човек, давно пре него што дође до умирања, страхује од смрти. Добро је што је тако. Јер, страх – ако се јави сам од себе, ако се, дакле, не производи вештачки: вештачко произвођење страха свагда је нељудско, а пасторско произвођење страха од смрти је неподношљиво поповање којем мора да се учини крај! – јесте заштитна функција живота. Страх је близанац наде: обоје сигнализују право на будућност. Али, страх од смрти је страх од безодносности. У њему се сигнализира брига за прави однос према ономе што долази – па макар то било оно Ништа. И тако се у страху од смрти јавља самоугрожавање људског живота (продор у безодносност), које бар као тенденција дрема у сваком човеку.

На овај страх од смрти који се јавља усред живота хришћанска вера реагује бринући за однос човека према Богу. Јер, тај однос имплицира извесност да га у смрти неће ограничавати оно Ништа, него Бог који је љубав. А љубав је – према веома истинитој реченици из **Песме над песмама** (8, 6) – јака као смрт. И то је крај смрти. Јер, она не може поред себе да поднесе неку једнако јаку силу. Она хоће да буде најјача. Због тога је онај ко је јак као смрт јачи од ове. Љубав је јака као смрт и зато је јача од ње.

Али, важење тога ваља постићи већ у животу. Бог, који је љубав, хоће да се избори против смрти већ у човековом животу. Јер, ко не може да живи не може ни да умре. И обрнуто: ко уздајући се у Бога, који је љубав, може да умре, тај може и да живи. Дакле, опет важи (и то је један смислени круг!) ко не може да умре, не може ни да живи. Љубав омогућује и једно и друго – али увек тако да живот даје почетни такт. Основно упуштање у страх од смрти отуда је предана брига за могућности једног људског живота, за који сваки човек има божанско право да га живи. Утолико хришћански живот нипошто није једно једино увежбавање умирања. Хришћанин није уметник у умирању. А провести цео свој живот у увежбавању умирања јесте духовни скандал. Као што је и световни скандал васцелог живота усмрћивати смрт ћутањем. И једно и друго се свети.

Али, како изгледа један живот, који може себи да **дозволи** да се упусти у смрт? Понајпре то може онај људски живот који је отворен за сопствене могућности.[1] Коме се ово ускраћује – а човек то може себи и сам да ускрати, може према самом себи да буде такорећи изричито немилостив – томе се са људским животом ускраћује и **људски став** према смрти. Овде важи Брехтов аргумент: да ако

"Између 'Пусти' и 'Држим' креће се
живот, а обојици,
оном који држи и оном који отима,
шака се криви у канџу" –

онда је питање: "Ко би у таквом свету могао да поднесе помисао на смрт?" само и сувише разложно.

[1] Нека ми буде дозвољено да цитирам из једног Моцартовог писма од 4. априла 1787. године: "Пошто је смрт (тужно узето) истински коначан циљ нашег живота, то сам се пре неколико година тако упознао са овим истинским, најбољим човековим пријатељем да њена слика не само што за мене више нема ничег страшног, него има подоста умирујућег и утешног. И захваљујем Богу што ми је дао срећу да обезбедим прилику (разумете ме) да је упознам као кључ за наше истинско блаженство. Никада не легнем у кревет а да не помислим да ме, ма како да сам млад, сутрадан мож-

да неће бити, а нико од свих који ме познају неће моћи да каже да сам у опхођењу мрзовољан или тужан, и за то блаженство сваки дан захваљујем своме творцу и од срца га желим сваком свом ближњем." **Моцартова писма**, Лајпциг 1956 (Библиотека Инсел бр. 516), 78.

Духовној бризи за однос према Богу мора зато да одговара световна брига за земаљске животне прилике. А то, пре свега, значи: за људски однос човека према човеку. И то такође и тамо где се тај однос неминовно институционализује. Далекосежно институционализовање међуљудских веза посве је могуће средство за унапређење људскости међуљудских односа. Али, оно може да буде злоупотребљено, а то и сувише често и бива – за дехуманизовање односа са људима.

Мислим овде, пре свега, на опхођење са старим људима. Савесном разматрању проблема помоћи при умирању свака част! Али, оно се друштвенополитички чини мало убедљиво ако се посве ускраћује помоћ за живот коју управо стар човек сме да очекује у нарочитој мери. При том треба мислити не само на спољашњу помоћ у погледу онемоћалости старог човека, него на ону животну помоћ која се састоји у томе да се стар човек узима озбиљно **као особа**. Дозволите ми да објасним.То да је човек као особа неоспорна самовредност о којој се води рачуна давањем људске заједнице најдубље је повезано са хришћанским разумевањем смрти, чак је његов најпрегнантнији израз.

Хришћанска вера, осведочивши Бога **као љубав** која чак и у пустој безодносности смрти ствара нове односе, нове животне везе, противречила је, као што смо себи појаснили, људској тежњи ка безодносности која се завршава у смрти. Али, љубав је увек намењена особи **ради ње саме**. Волимо неког другог човека не због његових чинова, успеха, дела, него га волимо ради њега самог. Тако и Бог безбожног човека воли због њега самог. Смрт Исуса Христа као откривење Божје **љубави** јесте зато дефинитивно разликовање људске особе од њених остварења, од њених добрих и лоших остварења, од доброчинстава и злодела. Не желимо да кажемо да наша дела бивају ирелевантна! Она то нису ни за Бога, него ће Бог о њима и те како изрећи суд и квалификовати их као оно што јесу.

Али, о особи човека Бог не суди баш са гледишта њених чинова и дела који су ус-

пели, односно који нису успели. Бог који је љубав човека воли упркос његовим грешкама, а – још важније! – поготово упркос његовим добрим делима: управо само ради њега самог. И **тако** нас он очекује у смрти, у коју, као што је познато, нико ништа не може да понесе са собом. Сам Бог је гарант за то да је човек занимљив ради самог себе. То је центар његовог људског достојанства.

Али, овај центар људског достојанства бива унижен ако се човеку ускрати људска заједница која му припада ради њега самог. Ускраћивање људске заједнице јесте рад за смрт. Оно човекову биолошку животност чини апстрактним двојником смрти. Њиме је у нашем друштву у нарочитој мери угрожен стар човек. Све веће изоловање старих особа, незанимљивих за друштво по ономе што чине у једном друштву успеха, које особу мери по њеним успесима, редуковање живота старих на заједницу само са старима прети да њихову заједницу живљења претвори у заједницу умирања. Али, једно такво друштво обмањује сâмо себе занемарујући неоспорну предност особе у односу на њене успехе, предност коју, у све већој неспособности за сопствене активности, отеловљује управо стар човек. И истовремено обмањује себе у погледу искуства да је неки човек већ самим својим постојањем у стању да буде давалац.

У овом смислу ми и умирућем дугујемо заједницу. Он је као умирући најбеспомоћнији и управо тако најизразитији приказ самовредности људске особе. У особи умирућег пред људско друштво ступа последњи озбиљан случај његове обавезе да брине за људскост људског живота. Он је као сваки озбиљан случај изричит конфликтни случај, пун питања на које је једном поштеном друштву све друго само не лако да одговори. И теолошком просуђивању приличи да уобичајену недоумицу не прикрива лажном и нељудском сигурношћу.

Моћ теолошког расуђивања свакако може са сигурношћу да каже једно. И ако је умирући особа којој ваља поклонити пажњу ради ње саме, према којој ћемо бити правични само ако јој дозволимо заједницу, он-

да ми и умирућем дугујемо своју заједницу живљења. **Мртвом** је такође дозвољавамо, жалећи за њим и оплакујући што смо га изгубили. А храброст за жалост и плач посве спада у животну храброст којом смрти доказујемо свој презир. Али, оно што дозвољавамо мртвима, не бисмо требали да ускраћујемо умирућима.

Остаје питање како умирућем можемо да дозволимо заједницу живљења коју му дугујемо. Свакако личном близином, опазивим начинима самоисказивања. Није, дакако, непознато да присуство најближих особа може да продужи смртни хропац, да човек који тешко умире често умре тек онда када неки присутни вољени човек напусти самртникову собу. Али, том последњем тренутку претходе сати, дани, а често и недеље и месеци. И то је време када умирућем **слободом речи** дугујемо заједницу живљења. Умирући би требало да буде такоословљен да он сам – ако је икако могуће – може још једном да дође до речи и да се у најбољем значењу те речи **искаже**. И требало би да буде такоословљен да, ако сам не влада више речју, зна да је у речи човека који га ословљава људски на сигурном. На пример, у добро знаним речима једног псалма које је још као дете чуо из уста родитеља док се моле и у чије је **разумевање** тек постепено урастао – онако као што он, умирући, можда такође више не разуме **значење**, а ипак хвата и дознаје **смисао**: "Ти си са мном; штап твој и палица твоја теши ме" (**Псалам**, 23, 4).

Лутер је овај **људски** говор у којем се оглашава **људска реч** схватио управо као доказ за то да смо "и у(сред) смрти бесмртни". Јер, "Бог са нама говори нашим говором и нашим језиком. (Али) Бог зна да је овај живот пролазан (моменталан)... Али, Бог не говори узалуд. И он не говори ни језиком крава и магараца и не муче са њима. Он говори само са човеком. Где, дакле, и са ким Бог говори – било у гневу, било у милости – тај је извесно бесмртан. Особа говорећег Бога и (његова) реч квалификују нас као такве створове са којима Бог хоће да говори до у вечност и бесмртно".

Дозволите ми да све ово на крају сместим у једну помало смелу слику: у слику једног мртвачког плеса који још ваља насликати. Јер, старим мртвачким плесовима недостаје оно одлучујуће! Особа **људски** говорећег Бога – она је та која **недостаје** на тако упечатљивим средњовековним мртвачким плесовима. Недостаје ваљда зато што то једноставно не дâ да се прикаже: Бог у плесу мртвих. Јер, то би била особа која се ту не уклапа, која усред смрти не игра како она свира. Бог у мртвачком плесу – то свему даје други смер. Особа људски говорећег Бога у мртвачком плесу – то мртве доводи у царство љубави која живот и смрт повезује у корист живота. А живи који су у мртвачком плесу у стању да опазе Бога, одводе га дубље унутра у угрожену слободу која одолева смрти ради радости у животу.

[Извор: Eberhard Jüngel: "Der Tod als Geheimnis des Lebens", **Gzenzerfahrung Tod**, hrsg. A Paus, Verlag Styria, Graz, 1976, SS. 9-39]

Превео са немачког
Живота Филиповић

■

Смрт у песништву двадесетог века

Фридрих Кинекер



... А иза лица Смрти Суд,
А иза Суда Пустош, језивија од марљивих
спodoба паклених;
Празнина, одсутност, одвојеност од Бога;
Страх од лагана пута у празну земљу,
Која није земља, само празнина, одсутност,
Пустош,
Гдје они што бијаху људи не могу више побјећи
У растресеност, привид, умаћи у сан,
самозаваравање,
Гдје се душа не обмањује више, јер ондје
нема предмета,
нема звукова,
Нема боја, нема облика да одвоје, да
одврате душу
Од самопроматрања, гнусно сједињену у
себи заувијек,
ништа с ничим.
Не оног што смрћу зовемо него оног што
након смрти није
смрт
Бојимо се, бојимо...[1]

"Песма о љубави и смрти..."[2]

1. Ова реченица означава једну од средишних тема уметности у свим епохама и свим културама. И самог песника доживљај смрти инспирише на увек нове облике сучељавања са суштинским питањем човекове егзистенције у условима његове пролазности, као и његове **коначности**.

Ипак, без сумње је било епоха у историји културе у којима је сусрет са смрћу, поготову јер је она посебно одређивала целокупан живот времена, пре свега обликовао и само ткиво песништва.

Касна антика, ренесанса и Реформација, барок и рани романтизам очигледно су представљали такве епохе у којима је и песништво снажно указивало на човекову коб звану смрт.[3] У првом плану тада додуше никада нису стајали **модалитети** умирања и смрти, већ само питање о **квалитету** смрти; тај се квалитет опет одређивао према рангу који би умирање и смрт требало да стекну сходно **смислу** и **вредности живота**, и то унутар и изван хоризонта времена.

Додуше, негде средином 19. века у овом смислу јавља се суштинска промена. У истој оној мери у којој читав друштвени живот почиње да бива "рационализован" у техничком и интелектуалном смислу, повећава се и раздаљина између егзистанцијалне самосвести и стварности смрти. Формирају се "два стања духа", који не само да се боре један с другим, већ – што је чешће – обитавају један крај другог у једном опасном стању изостанка било какве узајамне везе: неки се "залажу за то да рационализују све оно што ступи у њихов видокруг", а оно друго "у потпуности препуштају питањима хуманитета".[4]

То значи да између рационалности и хуманитета од 19. века почиње да се ствара све опаснији јаз, и тај се јаз нигде не показује јасније до у односу према смрти. Додуше, као и раније, неоспорно је да преостају **стварност** и неизбежност смрти, али надаље смрт престаје да буде **sacrum** који је у вези са средиштем човековог бића и суштине његовог живота; смрт постаје права переметња за разум и повод за – углавном сасвим ирационалан – страх. Међутим, у том осећању страха јавља се једна човекова темељна спознаја која, попут контрапункта, прожима литературу од саме антике, још од оне чувене Софоклове хорске песме:

Пун је сила свет, ал' ништа
од човека јаче није ...
И нигде у будућност не гре неспреман.
Од Хада само не избаја спасења ...[5],

па све до исказа женског хора пред Кентерберијском катедралом у Елиотовој драми **Убиство у катедрали**. Човек се плаши смрти, а што изненађује, ње се плаши и "просвећен" човек. Час се прибојава потпуног уништења чином смрти, час "страшне празнине" као нечег што "иза смрти **није** сама смрт". Тако живот постаје **бекство** од смрти:

И налетице беже кад већ увиде
животу њихову да смрт се примиче.[6]

И док год не постоји противсила која ће моћи да заустави и измени правац тог бекства – а само је љубав то у стању да учини, на шта ће касније бити указано! – дотле се појачава отворена тенденција ускраћивања сакралног самој смрти кроз потпуни табу и одсуство било какве реалности:

[1] Th. S. Eliot, **Убојство у катедрали** (превод Марко Грчић), Загреб, Кршћанска садашњост, 1990, стр.43.

[2] Моја три прилога испољавају исти принцип; овај принцип цитира Рилкеово дело "Песма о љубави и смрти Корнета Кристофа Рилкеа".

[3] Упореди W. Rehm, **Der Todesgedanke in der Dichtung vom Mittelalter bis zur Romanik** (1928), обновљено изд., Тибинген, 1967.

[4] R. Musil, **Der Mann ohne Eigenschaften**, посебно издање, Хамбург, 1970, 248.

[5] Софокле, **Антигона** (превод Милош Н. Ђурић и Никола Т. Ђурић), Београд, Просвета, 1948, стих 332. и даље и 358. и даље.

[6] Исто, стих 580. и даље.

[7] G. Anders. **Die Antiquierheit des Menschen**, München, 1961, 280.

[8] E. Fried, **Warngedichte**, München, 1964; упореди моју интерпретацију у: F. Kienecker, **Der Mensch in der modernen Lyrik**, Essen, 1975, 50 и даље.

"У друштвеном животу САД смрт се готово и не може наћи. Пошто је као оно што 'стварно постоји' признато само оно што постаје све боље и боље, а с обзиром да човек са смрћу не може заправо 'ништа да започне', она је остављена тамо где само индиректно учествује у универзалном закону повећања квалитета... Оно што се сахрањује на гробљима није покојник, већ сама смрт."[7]

Смрт постаје болни колективни удес, постаје "сметња", коју човек колико год је то могуће неприметно скрива. Сатирични роман **Вољени покојник** Ивлина Воа прави је пример за то. Читава једна машинерија, сачињена од људи и пригодних аранжмана, преузима на себе бригу поводом стварања потпуне илузије смрти у блаженој лепоти, без последица. Али, та илузија на крају једе сопствену децу. Млада Еме диже руку на себе и у потаји бива спаљена у крематоријуму за домаће животиње, јер у том псеудо-рају не може да се догоди оно што не сме да се догоди. Човек дословно бива сведен на пса, и нипошто није случајно што се у савременој литератури често наилази на метафору пса: код Граса, Камија, Коктоа, а нарочито упечатљиво у једном тексту Ериха Фрида:

Дефиниција

Пас
који умире
и који зна
да умире
као пас

и који може да каже
да зна
да умире
као пас
јесте човек.[8]

Значајно је то што роман Ивлина Воа представља заправо поразну сатиру уперену на погребне обичаје, у којој се крије снажан протест против стварно нехуманог схватања савршенства унутар једног друштва које слепо тежи илузији "врлог новог света" (О. Хаксли).

[9] Наслов једног романа књижевнице Илзе Ајхингер.

Пошто друштво постепено смрти одузима њену сакралност и елиминише је из своје свести, **управо** песник утолико узима смрт под своју "заштиту", не због тога да би је **сакрио**, већ да би јој **пружио уточиште** и да би је са човеком, који је у "потрази за истином" (Ф. Кафка), стално сучељавао, у циљу самооткривења и самоостварења, као средишње спознаје. Песник, за кога Пол Клодел умесно каже да је **правни заступник** човека, у 20. веку постаје и правни заступник смрти!
[...]

4. Песма о љубави и смрти...

Уска тематска повезаност **љубави** и **смрти** – (све до посве јасне "миле смрти") – у књижевности, као и у животу, свој најдубљи разлог налази у напетости између непобитног догађања **пролазности** и неискорењиве наде у нешто трајно. То очекивање пуно наде у модерни често суновратно слаби све до потпуне пасивности Естрагона и Владимира у **Чекајући Годоа**, али чак и данас, у скоро скамењеним остацима живота **Срећних дана** или **Краја партије**, то се очекивање испољава, како у облицима дифузне, нејасне **чежње**, тако и у очигледнијој јасноћи једне **Веће наде**.[9]

За хришћане мисао о узајамном односу љубави и смрти у категорији трајног у потпуности представља централну извесност: љубав је јака као и смрт. Љубав никад не престаје. Онај ко у љубави траје, тај траје. Наспрам оне, у савременој литератури (и филозофији) често формулисане реченице: **Човек је на смрт осуђено биће**, стоји реченица исте тежине: **Човек је биће које је способно да воли**. Обе реченице у свом пуном значењу поседују неодредиву дубину, али без њих човек ни на који начин не може збиља да допре до себе самог. Управо достојанство уметности представља оно што човека, кроз увек нове задатке, чини отвореним за напредовање ка самом себи из различитих облика његовог отуђења, и то би се напредовање могло исказати и кроз категорију очекивања. Изгледа да савремена литература, и те како неповерљива према на-

[10] F. Kafka, **Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande**, Frankfurt o. J., 44.

[11] A. Camus: **Caligula** II, 2.

[12] A. Camus, **Literarische Essays**, a.a. O., 63.

[13] Hiob 13, 15.

[14] A. Camus, **Tagebuch 1942-1951**, Hamburg, 1967, 276.

[15] G. Ben, **Gesammelte Werke** Bd. VII, Wiesbaden, 1968, 1819.

[16] H. M. Enzensberger, Anweisungen an Sisyphys, y: **Gedichte** 1955, до 1970, ст. 4, Франкфурт, 1971, 12.

слеђеним "ликовима јунака" ("Тешко оном времену којем су потребни јунаци", Б. Брехт), у својим великим и аутентичним документима ствара слику човека, која га представља као неког који чека, као неког који ишчекује.

Франц Кафка, чији романескни ликови, и те како прикладно када је реч о хоризонту наше теме, могу да се интерпретирају као они који чекају (категорија на коју се у литератури о Кафки до сада мало ко осврнуо), пише у "Припремама за свадбу на селу":

"Човек не може да живи без трајног поверења у нешто неуништиво у њему самом, при чему и то неуништиво и само поверење од њега трајно могу да буду скривени".[10]

И посве сажето, у драми **Калигула** Албера Камија стоји: "Човек не може да живи ако живот нема смисла".[11]

Тако, пре свега, "Љубав према животу"[12] храни наду. Dum spiro, spero, што ипак значи да се човек, надајући се целог живота, дакле с поуздањем пуним љубави (а не слепо се предајући илузијама), пружа ка оном неуништивом, ка оном што **остаје** онда када смрт уништи све што је пролазно. Најподесније и најконсеквентније, ту неукротиву, љубављу ношену наду, исказао је старозаветни мученик Јов речима: "Ја ћу се њој надати и онда када ме буде уморила!"[13]

То је оно најочигледније што љубав пуна наде може да учини спрам смрти; тамо где ова последња мотивација недостаје, очигледни однос љубави и смрти постаје "бесмислен":

"Бесмислена је у љубави жеља да се дани ишчекивања убрзају и да ишчезну. На тај начин човек прижељкује крај. На тај начин један од аспеката љубави збива се у исто време кад и смрт".[14]

Оно "бесмислено" огледа се, дакле, у томе да онај који воли дословно чезне "за смрћу". Али, да ли је збиља тако: желети да се дође до краја (ишчекивања), чезнути за смрћу, док "свако задовољство... вечност" хоће (Ф. Ниче), а нипошто смрт? Или, није ли смрт – као крај свега оног што је пролазно и привремено – услов за коначно и савршено, за трајно испуњење? Смрт је раз-решење, пристанак на њену "моралну обавезу", "спремност на смрт", одлучивање за смрт, то је највиши човеков задатак...[15], али оно што се овде раз-решава, што се једно од другог одваја, управо јесу пролазност и трајност, и "спремност на смрт" истовремено је и у истој мери ишчекивање трајног (вечног) живота!

Чињеница да смрт одваја биће од света, од живота – истовремено од свега оног што је пролазно – ставља љубав на најтежу пробу. Али, вера живи од основаних надања – и ту се показује суштинско јединство љубави, наде и вере – да нас баш **ништа**, чак ни смрт, не може раздвојити од љубави као стварности која остаје онда када **све** друго прође: од љубави Христове и љубави за Христа!

И без ове последње, и те како религиозне перспективе – а хришћанин нема права, нити повода да је прећути – може се указати на узајамни однос љубави и смрти у савременом песништву. У односу на конкретни облик живота за сваког човека понаособ смрт има различите појавне облике.

Интензивније него у ма којој ранијој литерарној и повесној епохи, савремена литература је указивала на **одговорност** човека, не само за његову сопствену смрт – што је, иначе, сасвим познато – већ, пре свега, и за смрт **друге** особе. Време масовног умирања такође је и време масовних убистава! И **због тога** што је смрт постала обична и свакодневна:

... црте извучене кредом,
које киша једнолично лиже,
маркирају смрт ...[16]

Човек данашњице развио је механизме који му помажу да смрт превиди што је могуће дуже.

У познатом Солжењициновом роману **Одељење за рак**, функционер Русанов, у потпуности адекватно систему, захтева: "Изоставите смрт из дебате", а његов противник Костоглотов утврђује:

"Као пилићи. Свима ће на крају заврнути шију, али они пијучу и чепркају у потрази

за храном. Док једно односе на клање, други и даље чепркају."[17]

Песништво указује на то да се и у време масовног умирања и глобалног, страхом испуњеног потискивања смрти из живота друштва, поред увек савременог облика смрти као краја једне временски ограничене егзистенције, појављује не само "смрт као несрећа" или "смрт као убиство", већ и да постоји пра-квалитет смрти који се може одредити само кроз и те како значајну повезаност са љубављу: тај пра-квалитет биће означен појмом **жртве**.

"O love! O life! Not life but love in death!" – управо ово признање из Шекспирове драме **Ромео и Јулија** Албер Ками узима за мото своје драме **Опсадно стање** у којој персонификована куга читав друштвени поредак конфронтира са граничном спознајом смрти. Ту реченицу, која код Шекспира представља израз савршене, на жртвовање живота спремне љубави између двоје људи, Ками темељно проширује. Квалитет жртве у узајамној је вези са квалитетом љубави, њено је крајње умеће да преобрати смрт у **животну силу**!

"Смрт је мајстор ..."

Бити снег, бити ветар,
Капати кроз ваздух,
Пробијати у тло.
Ко је изумео смрт?
Топити се, копнити,
Не знати за јуче, за сутра,
Не знати за мене,
Не знати, не знати.[18]

1. Више него други књижевни родови, лирика обитава у основи природног; она, дакле, више него други књижевни родови стога обитава у близини оног "умри и буди", што као начело влада над свим створењима. Чак ни дубоке формалне и тематске промене које је учинило модерно песништво, изгледа да нису сасвим елиминисале ту близину, како показује текст Алфреда Деблина. Свакако да су научни и технолошки напредак, и с њим повезане друштвене промене, суштински изменили и однос човека према природи. Ипак, у исто време постоје линије односа и тачке пресека у којима човек, при својој промени, наилази на неизмењени суштински облик своје повесне судбине. И пред којим би догађајем та елементарна истина била очигледнија ако не пред догађајем саме смрти?

Цитирани стихови компоновани су око једне важне централне осовине:

Ко је изумео смрт? Може ли уопште смрт да се **изуми**? И у том питању у потпуности се разазнаје јадиковка, могуће чак и оптужба. Сходно томе, смрт би требало да буде нешто што **није** природно, већ нешто што је морало да буде изумљено и што надаље онога који се, јадикујући, пита одваја и разликује од свих других бића, од читавог бивствено-природног животног тока. Пролазност појединца у природи[19] јесте и остаје интегрисана у непрестани кружни ток постојања – пролажења – постојања. Човек као да је ишчупан из тог ритмичног паралелног тока. Он се отуђио од солидарности природног од када је почео, односно управо због тога, свесно да уништава хармонију природе.

И у човековој спознаји о пролазности постоји једна дубоко унутарња тежња за поновним сједињавањем са том хармонијом:

бити снег – истопити се на сунцу које дарује живот, бити апсорбован попут плодне влаге у јединство земље;

бити ветар – у пролазу дићи се у ваздух, даривати освежење, дувати у једра, шумети у дрвећу;

капати кроз ваздух – растапајући се нестајати попут кише која доноси свежину и буди живот;

у тло продирати – губећи снагу истовремено бити плодан за оно ново што тек треба да настане.

Деблину полази за руком сликовита композиција уверљиве снаге. Али, управо на тај начин постаје очигледна неотклоњива раздаљина на коју је човек изгнан из природног јединства. Ту напетост аутор открива на двојак начин. Једанпут, и то директно, он одваја израз живом бићу својствене жеље кроз провокативно питање: "Ко је изумео

[17] A Solschenizyn, **Krebsstation**, rororo Bd. 1395/96, Hamburg, 1971, 127,94.

[18] A. Döblin, **Berlin Alexanderplatz**, Manas, Olten-Freiburg, 1961, 194 и даље. Овде није намера да се указује на конкретни текст ових стихова у Деблиновом епском песништву. Оно што је суштина у овом исказу и без тог односа овим поступком остаје да важи.

[19] Ако би појам појединца у овом случају у најопштијем смислу те речи могао да се употреби.

[20] D. Solle, **Realisation**, Sammlung Luchterhand Bd. 124, Франкфурт, 1973, 308.

* H. E. Nossack, **Interview mit der Tode**, Bibl. Suhrkamp Bd. 117, Франкфурт, 1963, 108-138. (прим.прир.)

[21] A. Philipe, **Nur einen Seufzer lang**, rororo TN 1121, Хамбург, 1969, 88.

[22] Упореди фасцинацију смрћу код Т. Мана, нарочито у **Чаробном брегу**.

[23] A. Döblin, **Berlin Alexanderplatz** (види горе), 388.

[24] Ром 6, 23.

[25] A. Camus (види горе), 228: "У свету који више не верује у грех, уметнику је наложено да проповеда". Слично код Носака и Солжењицина.

смрт?", други пут на то питање индиректно одговара указивањем на претпоставку да би "изумевање" могло да изостане, али да је сада постало неизбежно: када би било могуће "да не знам" ни о времену ("јуче, сутра"), ни о себи самом, тада бих се нашао у природи у природној бесвесности; међутим, ја стојим свесно **спрам** природе и управо је у том стању свесног "изумљена" смрт. Не пролазност, већ знање о пролазности јесте зла коб свести.

Из перспективе природе "људско-земаљски и индивидуални живот налик је на неочекивани догађај, на изузетак који чином смрти опет бива прихваћен у једно опште, интегрално, неиндивидуализовано биће".[20]

На тај начин изгледа разумљиво што човек чином "самоубиства у заносу" настоји да се опет врати у неку врсту мистичног поновног сједињавања са природом. Такође може да се схвати и спознаја на коју смрт указује свом посетиоцу у Носаковој приповеци*, односно да људи, тискајући се у дугим редовима, хрле ка смрти, јер се плаше живота. Проблем самоубиства постао је посебно мучан у савременој филозофији (Ками, Ландсберг) и књижевности.

Очигледно да је човеку ускраћено несвесно и вољно сједињавање са природом, ако се оно уопште може и досегнути, као што то Ана Филип покушава да својој деци објасни, наиме, да је њихов отац мртав и шта би то требало да значи:

"Не бих хтела... да кажем да си ти на небу, јер не мислимо да је тако. Покушала сам, дакле, да те повежем са животом. Он се изменио, објаснила сам, од њега су настала два дрвета и цвеће; пчеле ту сакупљају мед, ми тај мед једемо, и тако све почиње из почетка".[21]

"И тако све почиње из почетка" ...то је кружни ток у који човек, "фасциниран"[22], опет жели да се утопи. Деца реагују у потпуности као "деца" на информацију своје мајке:

"Пошто је он био тако леп, мора да је од њега никло лепо цвеће", изјављује једно дете, а за њим се оглашава друго: "Када једемо мед, ми, дакле, једемо и делић човека".

Пресудан је, међутим, појам **преображаја** који се код Ане Филип јавља као поновни преображај у један део природе. Радикална промена започиње онда када човек постаје свестан своје пролазности, онда када је "изумео" смрт. Од тада, пред њега је постављен задатак који Деблин у свом роману **Берлин Александерплац** "формулише овако:

"Како човек уопште може да напредује ако није потражио смрт? Праву, истинску смрт. Чувао си се целог живота. Чувао, чувао, таква је та страшљива човекова жеља, ништа то не ваља, не може даље тако".[23]

Преображај се јавља као супротност самоочувању. ("Онај ко жели да сачува свој живот, изгубиће га!" – **Мк**., 8,35.) Само човек може да досегне себе, да остане при себи, може да "напредује", може да потражи смрт, што нипошто не значи да у њу побегне, већ да је поднесе, да је интегрише у живот. Али, све ово само привремено даје одговор на питање, тако нестрпљиво постављено у реченици: "Ко је изумео смрт?" Час у којем се јавља свест јесте час у којем човек спознаје свој дуг. Понајпре у једном и те како општем смислу, док год он животу стално понешто дугује, а потом, и пре свега, у смислу да он и себи остаје дужан. На хоризонту хришћанства јасно је приказана та истина о смрти као "плата за гријех"[24], али и без те хришћанске позадине она може да се открије, и није без основа чињеница да савремена литература појам дуга снажно помера у средиште својих дела.[25]

При том се јавља питање утемељења опште одговорности, објективне кривице, далеко иза питања о конкретној, чак личној одговорности, без које не би могло ни да се помисли на кривицу. И ту реалност смрти постиже сасвим нов квалитет. Пета заповест: "Не убиј!" конституише одговорност под којом се смрт, коју један човек зада другоме, јавља као **убиство**; међутим, смрт коју човек почини због основних вредности своје егзистенције квалификује се као **жртва**.

2. У лирици 20. века сусрет са смрћу приказан је најразличитијим сликама и унутар променљивих перспектива. Свуда можемо наћи упечатљиве гласове, било да

је реч о тежњи за реинтеграцијом у несвесну природу чији је део сам човек, или да је у питању искључива пажња ка индивидуалној смрти, и нарочито уверљиво указивање на човекову одговорност за смрт другог човека. На крају ће се, кроз следеће примере, разјаснити пресудно питање, да ли је смрт владар над човековим животом, који му је потчињен, или, пак, пролазност човековог живота кроз чин смрти истовремено настоји да потврди победу оног "трајног".

Хуго фон Хофманстал: Терцине

I

О Пролазности

Још осећам њихов дах на лицу:
Зар збиља ови дани тако блиски,
сад нису ништа друго већ прошлост?

То је нешто што нико не може да појми
И сувише је страшно да се човек жали
Како све тече мимо и све ишчезава,

И да се од малог дечака ничим неспутано
Моје Ја у мене претаче
Мени попут неког псета немо и
непознато.

Да још пре стотину година бејах
И да за претке своје у гробном покрову
Везан сам сваком власи своје косе.

Потпуно везан сваком власи своје косе.

II

Ти часи! Кад смо у светло плаветнило
Мора зурили и смрт поимали,
Тако лако и свечано и без страха,
Попут малих девојчица које бледа лика,
Крупних очију, и које увек зебу,
Увече немо преда се гледају
И знају да се живот сад из њихових
Поспаних удова тихо прелива

У дрвеће и траву, и исцрпљено
се осмехују

Попут свеца који заборавља на своју крв.

III

Наше је ткиво као оно за снове,
А сновима се очи отварају исто као
Малишанима под стаблом трешње.

Из чије се крошње бледозлатни ток
Пуног месеца диже у велику ноћ.
... и наши снови израњају тако,

Ту су сад и живе ко дете насмејано,
Не мање, док лебди горе, па доле,
Али месец пун, пробуђен из
крошњи дрвећа.

И оно изнутра отворено је за ваше ткање
Попут руку духова у затвореној
просторији
Ви сте у нама и заувек живот имате.

И тројство постаје једно: човек, ствар, сан.

3. Један од највећих немира који мучи човекову свест одувек је чињеница да човек мора да нестане. И овде Хофмансталово питање пуно319 пометње:"Како... све тече мимо и све ишчезава..." и те како пристаје уз провокативну Деблинову притужбу: "Ко је изумео смрт?"

Великом темом "пролазности" бавили су се сви лиричари у време облетнице века. Рилке, Георге, Хајм и Тракл, на пример, својим најинтимнијим немирима везаним за тај крајњи захтев човекове егзистенције подарили су језик и162 леснички облик.

Хофманстал је свој циклус терцина објавио најпре 1894. године. Терцина, заправо италијански облик строфе, ствара посебно лирско расположење; она избегава оштре цезуре и грубе прелазе у корист хармоничног, мелодичног стиха; поједини редови на правим местима појачавају песнички исказ или прикупљају стечени увид.[26]

[26] Упореди H. fon Hofmanstal, **Des alten Mannes Sehnsucht nach dem Sommer**.

[27] За овај термин захвалан сам В. Бењамину; детаљно сам га анализирао у својој књизи **Der Mensch in der modernen Lyrik**, Есен, 1975. Тамо се може наћи и порекло извора.

[28] R. Seewald; сликар-књижевник упечатљиво је описао ту непремостиву непријатну страност у својој књизи **Das ist des Pudels Kern**.

Додуше, Хофманстал ставља наслов "О пролазности" само изнад првог од три дела терцине, па ипак унутрашњи узајамни однос делова указује да тај појам представља унутарњу односну тачку и тачку пресека.

Читаоцу, који је непосредно дирнут сликама и музикалношћу језика, могуће чак фасциниран (Бен је каткад говорио о вредности фасцинације или превирања лирских фигура), "текстилно ткиво"[27] текста не причињава никакве тешкоће. И архитектура строфа и лирских елемената конструкције потпуно је јасна. Оно што у исто време пада у очи јесте напетост између језика и расположења, с једне стране, и значења и захтева, с друге стране. (Сам Хофманстал је ту напетост касније темељно анализирао и интерпретирао у свом чувеном писму лорду Чандосу.)

Већ прва строфа првог дела јасно указује на тај захтев: као хоризонт слике песник гради један у суштини на време оријентисан догађај:

Још осећам ...
...
Прошлост... заувек прошлост ...ишчезло?

Пролазно је све оно што може да прође, све оно што се одлива у прошлост: дакле, све оно **временски пролазно**. Свест о времену нужно укључује и свест о пролазности.

Оно што важи за "блиске дане", јесте ствар коју нико не може да појми, јер она у себе укључује сушту истину "да све тече мимо и све ишчезава". Та неумољива истина тако је "страшна" да просто нема речи којима би човек могао да се изјада над том гнусобом. И управо због тога ништа се не може добити уопштеним дистанцираним размишљањима о пролазности. Само **Ја** у својој пролазности ступа у средиште. **Ја** се претаче и уобличава "из малог дечка", које је човек некад био, које је некад било "Ја" и које сад стоји с друге стране, у сећању "попут неког псета немог и непознатог".[28] Непријатно због тога што не могу да се вратим назад, да се вратим кући, у то своје детиње **Ја**, иако су, с друге стране, моји преци "пре стотину година били Ја, везани за меtotalне сваком власи моје косе". Да ли је песник свестан **пролазности**? Свакако да јесте! Али, да ли је свестан **и смисла**? Могуће тек на крају првог дела.

У другом делу убацује се, расположењу примерен, јасан контраст: Постоје сати "када **ми** ... смрт поимамо".

(Сећамо се питања које сестра смрти код Носака поставља водитељу интервјуа: "Због чега настојите да разумете?"), што се, дакле, односи на онај час када се ми сусрећемо са реалношћу смрти и на наше сазнање да се с њом сретнемо "лако", "свечано", "без страха".

Да ли то значи укључивање у велики, мирни ток природе, овде конкретно у погледу "на светло плаветнило мора"? И да ли то представља разумевање **без** питања, чак **без** сазнања? Тај договор са смрћу, без питања и разумевања (!) код лирског Ја посве доследно призива метафору "малих девојчица", које бледе, крупних очију, зебући, гледају преда се (онако како ми зуримо у море?!), **и које знају** да се **живот сад** прелива (тече, цури, пролази) из њихове егзистенцијалне (нерационалне) свесно саучествујуће индивидуалности у јединство природе која се храни животом.

Можда **би**, додуше, донекле подсмешљиво, некакво самопренемагање могло да вас подсети на "неког свеца" који, неупадљивом смерношћу, приноси крваву жртву – неко унутрашње одобравање овде нипошто не би требало да се конструише. Ипак, истина је да управо појам пролазности нужно укључује захтев живота за преданошћу живота.

Али, да ли баш у том покрету, када зуримо у море (вода као симбол живота!), ми схватамо смрт, и у којем мале девојчице, сагласно, бивају укључене у покрет сна? Трећи део почиње "цитатом": "Наше је ткиво као оно за снове..." Хофманстал цитира Шекспира (код Шекспира је ток мисли, у свом напредовању, пребачен у домен сна и смрти!) – а у позадини чујемо речи Ефрема Сиријског: "И смрт је још само сан, и свако ново сутра симбол је ускрснућа. Сан престаје сутра. Само будала верује да је смрт вечни сан... Једном ћемо видети смрт као кратак, тежак сан."

29 Георг Тракл, "Седмопев смрти" (превод Бранимир Живојиновић), у: **Антологија немачке лирике XX века**, Београд, Нолит, 1976, стр. 132. - Прим.прев.

Овакве слике добро су познате у предањима западног хришћанства. Код Хофманстала, пак, оне се јављају у значајној концентрацији. Појам "ми" у које се Ја проширило већ у другом делу, и у трећем делу налази се у средишту. **Ми** смо... А "мали дечак" из првог дела усаглашава се са "малим девојчицама" из другог дела и надаље се поистовећује и спаја кроз двоструко понављање "као мала деца" и "као мали дечак" из трећег дела. Бити-са-собом и бити-отуђен-од-себе (све до непријатне страности), на један посве нерасветљив начин (упркос светлом плаветнилу мора), припадају пролазној егзистенцији. Од какве су онда грађе, од каквог су ткива наши снови? Они су описно приказани у свом деловању, а **не** у својој суштини! Они "отварају очи", они "израњају", они попут ткача плету плетиво у самој сржи наше душе, која им је посве отворена, они јесу у нама, и они увек поседују живот. Да ли је овде још увек реч о **реалности** пролазности, или се можда ова метафора пре односи на **квалитет** наше пролазности?

"И тројство постаје једно: човек, ствар, сан." Они постају једно у великом процесу укључивања све оне временски коначне егзистенције у "лебдење навише и наниже" органских и духовних сила природе. Све до границе неизрецивог, Хофманстал је тек незнатно обликовао мисао о приближавању бићу пролазности. Јединство оног што је живо – премда пролазног – **и** "превише страшна" спознаја пролазности, која не досеже до притужбе, нити до речи: то је управо све скупа присутно, то треба сачувати; а песникова реч обзнањује ту напетост. Она неће бити разрешена кроз песништво!

Георг Тракл: Седмопев смрти[29]

Плавкасто сутони пролеће; под
дрвећем што
сокове црпе
ходи нешто тамно у вече и у пропаст,
ослушкујући благо косово кукање.
Ћутке се јавља ноћ, раскрвавела звер
што се полако опружа на брежуљку.

У влажном зраку лелуја оцветало
грање јабука,
сребрни се сплетови одвајају
одумирући из онoћалих очију; падају
звезде;
блага песма детињства.

Појавнији сиђе спавач низ црну шуму,
и плави извор зашуме у јарузи,
те онај тихо подиже бледе капке
над својим снежним лицем;

и месец истера једну црвену звер
из њене пећине;
у уздасима замре тамно јаукање жена.

Блиставије диже руке ка својој звезди
бели странац;
ћутке мртвац напушта трошну кућу.

О, човекова трула прилика: склопљена
од хладних метала,
ноћи и ужаса потонулих шума
и дивљине звери што сажиже;
маина душе.

У црнкастом чуну отплови онај низ
светлуцаве бујице,
препун пурпурних звезда, и с миром
зазеленело грање клону на њега,
мак из сребрног облака.

Већ сама звучна углађеност наслова ове елегије као да указује на један основни тон који ублажава све страхоте смрти (С, д, п, с и "светли" додатак **седам**...). Број седам спада у "свете бројеве" (седам небеса, седмокраки свећњак, број седам у бајкама итд.). Седмопев би, сходно томе, требало да буде култна химна за mysterium sacrum смрти. (Надаље, број седам задире и у форму песме: седам строфа, седам синтаксичких целина.)

Попут слапова, читаоца преплављују метафоре и мотиви, па он бива фасциниран целином, а не јасноћом детаља. Сви експресивни елементи лирског језика Георга Тракла упечатљиво се појављују у композоцији строфа. Ту је и скала боја, пуна значења: од сне-

жног белила, преко плавог, зеленог, црвеног и пурпурног, све до црнкасте тмине и хладног црнила. Ту је обиље узбурканих и покретачких партиципа презента: шумећи, ћутећи, крварећи ... и скамењених, дефинитивних партиципа перфекта: заплетено, трошно, потонуло, труло. Ту су, пре свега, и бројне именице са атрибутом – чак 24! – а има и широких алузија изведених понављањем речи и слика дуж строфа. Сви ови композициони елементи слажу се са тематском односном структуром која је оријентисана на средиште реченице на крају пете строфе: ћутке мртвац напушта трошну кућу. Прва и последња строфа, попут споне, обавијају сликовити свет текста.

Не може се превидети ни – не толико граматичка колико семантичка – сагласност између

"Плавкасто" и "сребрни"
"сутони" и "мак"
"пролеће" и "облаци".

Управо прецизна неједнозначност исказује песникову намеру!

Плавкасто – не сасвим плаво; сутони – нити тамна ноћ, нити светло јутро; пролеће – не више залеђена, мртва зима, већ буђење, поновно враћање у живот, али још увек не жар лета. Плаво, кинеска боја пролећа, метафора за боју рационалности, експресионистички разомеђена боја расположења, односно опијености (од дроге): мак! Даље: сребрни облаци су у исто време изнијансирани преображај плавичастог сутона. Наизменично скицирано и продубљено богатство односа може се уверљиво доказивати, строфу по строфу.

"Нешто тамно" ходи – већ овде морало би да се укаже на контраст према "белом странцу" у 5. строфи која је од централног значаја – у "вече и у пропаст".

Да ли почетни пролећни сутон уопште није био свитање, већ сумрак? Велика напетост везана за свршетак живота – под дрвећем што сокове црпе звучно асоцира на други део Хофмансталових терцина – постаје јасна већ у лирском уметку прве строфе. Надаље хитају слике кроз следеће строфе, преко ноћи као "раскрвавеле звери", преко "сплетова" који се "сребрни одвајају", све до " мртваца" који "ћутке" напушта "трошну кућу". Између тога, невероватно амбивалентне метафоре, о чијим егзактним односима разни тумачи ни дан-данас немају усаглашено мишљење. Да ли (у трећој строфи) "спавач силази низ црну шуму" **као неко** "појавнији"? Или је, пак, "појавнији" компаратив који у контексту строфе подвлачи интензитет појавног? Бацивши унапред поглед на склоп пете строфе "блиставије" би добро подржало овакав смисао као паралелну слику. И надаље: да ли су спавач и бели странац једно исто? (Не треба превидети супротност тамном, заплетеном, мртвом!)

Уверљива неједнозначност већег броја метафора и семантичких комбинација већ на самом хоризонту језичког појашњава неизрецивост спознаје смрти. Ритмички узрујано јединство свих стихова хита, међутим, у средину реченице. "Ћутке мртвац напушта трошну кућу". "Мртвац" – овај обрт често се може наћи код Тракла; увек на одличном месту. (Тако у "Страсти" и, што је такође од значаја, у трећој верзији циклуса "Запад", посвећеног Елзи Ласкер Шилер.) У контексту "Седмопева смрти", са аспекта две димензије, неизвесна ознака **мртвац** добија јасније обрисе: једанпут у истом синтаксичком склопу, јер додавањем оног "ћутке" снажно је подвучено стање смрти, обездушење. Без јадиковке и немо, али и неоплакан, јер је догађај сувише страшан, као кад се човек јада да је "у уздасима умрла тамна јадиковка жена" (Хофманстал), мртвац напушта трошну кућу. Обездушено тело представља трошну руину живота. Потом се, ипак, снажно пролама тужбалица: "О, човекова трула прилика". Оно притискајуће и претеће саме трулости интензивирано је кроз целу строфу сликама попут "хладних метала", "ноћи", "ужаса потонулих шума", "дивљине што сажиже" и, на крају, "маином душе". Та слика далеко сеже! (Дашак живота, испустити душу, последњи уздах и још много тога другог – све су то дојмљиви покушаји да се језичким средствима дође до

[30] Паул Целан: "Фуга смрти" (превод Бранимир Живојиновић), у: **Антологија немачке лирике XX века**, Београд, Нолит, 1976, стр. 268-269. - Прим.прев.

поенте!) Маина душе. У овој слици није реч само о крају и "исходу", већ се ту истовремено најављује и промена хоризонта слике.

"Умирујући" исход тишине ступа у први план у последњој строфи. У црнкастом чуну (митска слика пловидбе преко реке мртвих) отплови онај (човек, бели странац, обојица?!) низ светлуцаве бујице (под сребрним светлуцањем месеца, "сребрним облацима" – што код Тракла често карактерише предео смрти), "препун пурпурних звезда" – јављају се асоцијације: ноћ, "раскрвавела звер", "звезде падају"; над мртваца се кротко спушта – пролећно – зазеленело грање, "оцветало грање јабука"; он одлази и тоне у опојни заборав времена; мак из сребрног облака.

Читаоца, који је у стању то да прихвати, слика смрти, са којом се сусрећемо у Трakловој елегији "Седмопев смрти", свакако да ће дирнути и покренути својом трагичном озбиљношћу, својом управо неумољивом неиритирљивошћу судбине. Пролазност као "спремност на смрт" код Хофманстала, смрт као неодољива нужно-природна судбина, све су то неоспорива сазнања човекове егзистенције у односу на његову повесну судбину. Али, да ли је то довољно? Да ли је у њима садржана "утеха у (немачкој) песми"? Или, пак, сазнања везана за ово наше столеће просто нагоне на одлучно проширивање перспективе кроз коју ће се индивидуални, "приватни" доживљај смрти интегрисати у један надприватни спој?

Паул Целан: Фуга смрти [30]

Црно млеко прераности ми га пијемо с
вечери
пијемо га у подне и јутром пијемо ноћу
пијемо пијемо
копамо гроб у ваздуху где неће нам
бити тесно
У кући живи човек са гујама се игра
под сутон у Немачку пише твоја коса од
злата
Маргарето
он пише пред кућу излази светлуцају
звезде
он звижди довабљује керове извабљу-
је своје Јевреје
наређује да се у земљи ископа гроб
заповеда да игру свирамо

Црно млеко прераности ми те
пијемо ноћу
ми те пијемо јутром у подне пијемо с
вечери
пијемо пијемо
У кући живи човек са гујама се игра
под сутон у Немачку пише твоја коса од
злата
Маргарето

Твоја коса од пепела Суламко
копамо гроб у ваздуху где неће нам
бити тесно

Он виче копајте дубље у земљу
а ви други
певајте свирајте за појасом гвожђа се
маша
и витла њиме очи су његове плаве
дубље ашовом а ви за игру свирајте

Црно млеко прераности ми те пијемо ноћу
ми те пијемо у подне јутром пијемо с
вечери
пијемо пијемо
у кући живи човек твоја коса од злата
Маргарето
твоја коса од пепела Суламко он се са
гујама игра

Виче смрт свирајте слађе смрт је
мајстор из Немачке
виче превлачите тамније гудалом
по виолини
па ћете као дим у ваздух се винути тада
у облаку биће вам гроб и неће вам бити
тесно

Црно млеко прераности ми те пијемо
ноћу
пијемо те у подне смрт је мајстор из
Немачке
пијемо те с вечери јутром пијемо пијемо
смрт је мајстор из Немачке његове очи

[31] Th. W. Adorno, "Kulturkritik und Gesellschaft", у: **Prismen**, Франкфурт, 1955, 3.

су плаве
оловним зрном те погађа тачно те погађа
у кући живи човек твоја коса од злата
Маргарето
пујда керове на нас гроб нам у ваздуху
поклања
игра се с гујама сањари смрт је мајстор
из Немачке

Твоја коса од злата Маргарето
твоја коса од пепела Суламко

5. Потпуни слом Немачке после Другог светског рата, не само као политичке, већ и као духовне силе, неминовно је довео до исто тако радикалног раскида са традицијом. Теодор В. Адорно написао је 1949. године у свом чланку "Критика културе и друштво": "Критика културе налази се наспрам последњег ступња дијалектике културе; **испевати песму после Аушвица варварски је чин**, и то такође нагриза спознају која казује због чега је данас немогуће писати песме".[31]

Ова реченица, чим је истргнута из контекста и углавном транспарентно означена, другачије је протумачена као теза да је после Аушвица постало немогуће писати песме.

Овде срећемо лајтмотив теоријског и практичног захтева за литературом која, без обзира на естетске (или обликовне) категорије треба да буде само адекватан израз – што је више могуће нове – друштвене свести. Овај и те како значајан раскид, а такође и последице, што досеже до данашњих дана, у овом раду нећу детаљније анализирати; једно је сигурно: он је, кроз сагласност и неслагање, постао израз наше "епохалне свести" и сва се продукција и рецепција литературе (као песништво или као роба) дешава пред том позадином.

Међутим, сасвим је неоспорно да онај ко немачким језиком у овом столећу говори о "смрти у песништву 20. века", и при том првенствено заузима однос према литератури немачког говорног подручја, **не може да прећути Аушвиц**, па чак ни онда – што је мој одлучан став – ако, уз најисцрпнију могућу анализу, Аушвиц није искључиво немачки феномен, већ феномен типичан за

[32] A. Camus, "Der Ungläubige und die Christen", у: **Fragen der Zeit**, Хамбург, 1960, 75.

човеково биће уопште. (Сећам се књиге Макса Пикарда **Хитлер у нама самима** или једне реченице из најновије драме Фрица Хохвелдера **Lazaretti** у којој су Аушвиц, Дрезден и Хирошима доведени у **суштинску** везу са човековом природом.) То не оправдава, то не смањује одговорност, али можда доприноси да се солидаришу они који "чекају да се људи уједине, они који не желе да буду пси и који су одлучни да плате адекватну цену да би човек био више него пас".[32]

Ако је, пак, потребно оповргнути тезу да је, после неке свеопште катастрофе човечанства, попут оне која се везује за име Аушвиц, песништво још увек могуће (као неуништив израз човечности), онда је то пошло за руком Паулу Целану. Он, чији су родитељи, сународници, сродни по вери, током рата страдали у немачким концентрационим логорима, својом "Фугом смрти" подигао је непролазни споменик свим жртвама нечовечности.

Попут Траклововог "Седмопева смрти", и Целанова "Фуга смрти" већ својим насловом асоцира на унутрашњи узајамни однос поезије и музике. **Фуга смрти**: то указује на композиционо правило посебно строге нужности.

Формална диспозиција најјасније је уочљива у троструком обнављању теме ("dux") "Црно млеко прераности". На тај начин су постављене цезуре које допуштају поделу на "строфе" скоро једнаких дужина (9 : 9 : 8 : 9).

Мање цезуре песма добија кроз складно повезивање сучељавањем хорске песме Јевреја и понашања њиховог џелата: "човек", "он виче", "он погађа". Композиција фуге нарочито је јасна кроз напредовање у вођењу тематског материјала док на крају није достигнута констелација циља помоћу:

Твоја коса од злата Маргарето
твоја коса од пепела Суламко.

Уметнички усклађена **форма** песме истовремено се налази у оштром противречју са дисонанцом садржаја. (Према сличном градитељском принципу створене су многе песме савремене лирике. Овде бисмо мо-

[33] G. Benn, **Gesammelte Werke** Bd. VII, Висбаден, 1968, 1818.

гли да се подсетимо "Дечје песме" Гинтера Граса.) Целан се одриче риме, али се стога користи везивањем мотива типичним за фугу; уместо јединственог метра јављају се ритмички узрујана јединства која следе конкретни исказ слике. До формалног структурирања стихова и "строфа" много више долази због склопа самог стиха него због спона:

ми - он	ми - он	ми - он	
ми - он	ми - он	ми -	твој
ми -			
		он	твој
		он	

"Фуга смрти" садржи тезу да **тужбалица** и **оптужба** иду једно с другим: "Смрт је мајстор из Немачке".

Смрт је "немачки мајстор". У уводу за књигу о суровом човеку **Смрт као пријатељ** (наслов подсећа на дело **Слатка смрт** Симон де Бовоар и на Камијеву **Срећну смрт**) Готфрид Бен саопштава изјаву француског државника Клемансоа:

"Погледајте само те Немце, њихову литературу! Они знају само за смрт, увек само смрт".

Бен не прихвата критику, већ истину те реченице и утврђује:

"За нас смрт није телесно биће, већ је, сходно тумачењу, морално и метафизичко биће које нас можда покреће више него друге расе".[33]

Када је реч о могућности да "слатка смрт", "La mort douce", може да стоји у хармонији са "dolce vita", са слатким животом (или већ нечим другим што би тако могло да се означи), Бен исправно види да документациони материјал из репертоара клиничког искуства о лакој и слаткој или о тешкој и језивој смрти само условно може да каже понешто о томе, и то пре свега због тога што сами симптоми ретко кад доприносе спознаји основних принципијелних претпоставки. На крају, проблем смрти уопште и не улази у медицинске статистике. Пошто изгледа да је Немац склон да – за разлику од "других раса" – смрт схвата као морални, чак метафизички захтев, јасно је да је он дру-

гачије вреднује у односу на живот. Од оног античког "слатко је и часно жртвовати живот за отаџбину", до Шилеровог "Живот није највећа добробит" попут црвене нити провлачи се херојско схватање смрти (при чему се мора додати да се пажње вредан наставак Шилеровог цитата: "... Највеће зло јесте кривица", радо прећуткује).

Реалност и величајност смрти могуће да у свести Немаца заузимају посебан ранг вредности. У "Фуги смрти" није понајпре реч о смрти коју човек доживљава, већ о смрти коју један човек задаје другом.

Хор смрти посвећених Јевреја (каква само метафора: **посвећени**!) започиње, модификовањем псалма, своју химну смрти:

Црно млеко прераности ми га
пијемо с вечери
пијемо га у подне и јутром пијемо ноћу
пијемо пијемо.

У немилосрдној концентрацији настаје ситуација, непрестано изручивање оних који свесно копају гроб у ваздуху, у који ће се успети као дим из гасних комора. Тамо ће онда имати довољно простора, тамо им неће бити тесно.

(Тескоба логорских ћелија такође стоји у позадини, попут тескобе као страха!) Језички гледано, испијање смрти опажа се управо као покрет гутања, при ритмичном понављању "ми пијемо..." На другој страни стоји "он", "човек", "џелат" у коме се персонификује смрт као мајстор из Немачке. Он живи у пространој кући, он пише и размишља о Немачкој, о својој Маргарети са косом од злата; потом излази пред кућу – "и светлуцају звезде" (Тоска) – звижди, довабљује своје керове и извабљује "своје" Јевреје, игра се са керовима, са гујама, и на крају зрном те тачно погађа – јер, он је мајстор из Немачке.

Смрт – то овде више није природна пролазност свих бића, већ је то од једног човека другом човеку досуђен удес смрти. Сходно ужасној расистичкој "теорији више вредности", у концентрационим логорима требало је да буду "истребљене" све "ниже" расе. Смрт као убиство требало је у име наводног "оплемењивања" човечанства да буде квалифико-

[34] G. Eich, **Botschaften des Regens**, Suhrkamp Bd. 48, Франкфурт, 1963, 45. Исцрпна анализа и интерпретација налазе се у мојој књизи **Der Mensch in der modernen Lyrik**, Есен, 1975, 55 и даље.

вана као морални, чак метафизички чин. Али, смрт као убиство не открива само нечовечне, стварно вавилонске поноре човекове природе, она истовремено провоцира надмоћну, превазилажећу силу човечности која је у стању да убиство преобрати у **смрт као жртву**.

Целанова "Фуга смрти" остаје – формално – отворена, јер она настоји да читалац/слушалац буде отворен за некакву, односно за **личну** одлуку. Крајње свођење, истовремено у различитости, указује на оно што је суштински заједничко:

Твоја коса од злата Маргарето (Фаустова Грета, плава коса, жена коју је заволео џелат).

Твоја коса од пепела Суламко (Процес смрти у пећима крематоријума, узорни љубавник Песме над песмама у Старом завету, као лик узор цркве).

Само љубав јака је као смрт, само љубав може победити смрт.

Гинтер Ајх: Стовариште отпада

Преко коприва почиње,
не чује нико и свако,
тугу света, подиже ветар
еластичне опруге мадраца.

Где је нестао натпис златни са зделе,
у цветној шари и грозду,
да разазнам могу – о како ме тиште:
љубав, нада и вера.

О, ко у шалу горку спаја
те крхотине?
Кроз емајл као кроз срце
расте жар коприве.

У зарђалом шлему остаци воде,
птицама чилим за купку.
Душо изгубљена, кога то напушташ,
и ко ће те у милости саставити опет?[34]

6. Отвореност Целанове песме концентрише се код Гинтера Ајха око једног уверљивог питања. Ни он, додуше, није у стању да уклони збуњеност и беспомоћност човека спрам његове пролазности, ни он не може да "разјасни" кривицу и одговорност везану за смрт као судбину, али он у суштини проширује онај, у првом плану индивидуални хоризонт (код Тракла и Хофманстала) и егзактно одређену историјску катастрофу код Целана, и то тако што – попут Целана – спознаје и описује људску пролазност **унутар** ситуације времена.

Стовариште отпада – та метафора призива читав низ конкретних, од аутора свесно смишљених асоцијација: потрошеност, искоришћеност, пролазност. Тамо где почињу коприве, завршава се заштићени, неговани ред човековог животног простора. Тамо, на крају тог реда, почиње "туга света". Свако је чује – преко стењања осовина и еластичних опруга мадраца које подиже ветар – али је у исти мах и **пречује**, непажљив и неспособан да разабере знаке. Та безазлена немарност којом ми опажамо и подносимо своју пролазност карактерише човекову основну ситуацију. Туга света, бол због пролазности, више не покрећу ухо нити срце човека. Његови органи су отупели, његово мишљење и тежње прелазе преко овог спознајног простора. Пролазност постаје проблем односења смећа (упореди **Вољени покојник**).

Али, стовариште отпада, као место наше пролазности, пуно је знакова и указивања. "Посувраћен" натпис на здели указује на посувраћеност смисленог поретка човековог живота (и заједничког живота) у савременом свету. Само оне који се питају и пате та посувраћеност "погађа" право у срце. И та пометња "гори" попут жара коприве. Питање о коначном смислу постаје goруће; последња строфа формулише га довољно јасно: "Душо изгубљена, ...ко ће те... саставити опет?" Душа оног који пита осећа се изгубљеном попут разлупаних предмета на стоваришту отпада. Додуше, још ће "птице луталице" (упореди слику душе која, на старим сликама, напушта тело у облику птице!) наћи освежавајуће остатке воде у зарђалом шлему, додуше, златна шара на здели – иронично сломљеној – може да дирне у срце неспокојног човека, али **одговор** на своје **питање** паћеник неће наћи на том месту, и уто-

[35] П. Целан у свом говору поводом Бихнеровог јубилеја цитира из Бихнеровог дела **Леонс и Лена**; овде према: P.Celan. **Ausgewahlte Gedichte**, додатак, Suhrkapm Bd. 262, Франкфурт, 1969, 133.

[36] F. Dürrenmatt, "Der Tunnel", u: **Die Statt**, Цирих, 1952, 167.



лико стовариште отпада то **питање** чини неодложним. Сигурно је да душа више не налази уточиште у не-реду времена за који осећа да је бесмислен ("Овде за нас нема трајног места"). Такође је сигурно да она заувек остаје изгубљена ако је опет неко не састави. Али, **ко** ће те саставити опет, изгубљена душо, кад ти сама очигледно ниси способна за такво исцељење? Због тога ово питање на крају као да очекује, као да се нада једној јединој речи – односно: спасењу, исцељењу, спајању оног несређеног – **у милости**. Човек и време стоје у оквиру закона пролазности, "туге света". Оно што човек још може јесте следеће: да се пита и чека; да **ишчекује**. Сасвим је јасно: душа је изгубљена и она остаје изгубљена уколико се опет не "састави"; она то не може сама да учини, већ мора да се састави "у милости". Милост је, пак, оно што није на располагању, оно чему се душа "прилагођава", спрам чега може постати расположива. И "успех" савремене литературе лежи управо у томе што се она није дрзнула да даје одговоре, али ипак доприноси да се савременици каткад запитају, дајући им повода да себи поставе питање које их непосредно тишти, да буду расположени и упусте се у **одлучујуће** питање: ко ће те опет саставити у милости? Милост, као оно нерасположиво, у исто време је Оно неопходно, милост је основа нашег надања: "Ми смо на путу да побегнемо у рај"[35], "Бог нас пушта да паднемо, а онда ми опет хрлимо к њему".[36]

[Извор: Friedrich Kienecker: "Der Tod in der Dichtung des zwanzigsten Jahrhunderts", Grenzerfahrung Tod, hrsg. A. Paus, Verlag Styria, Graz, 1976, S. 129]

Превео са немачког
Александар Маринковић

■

Речник смрти

Јозеф Ахмед

□

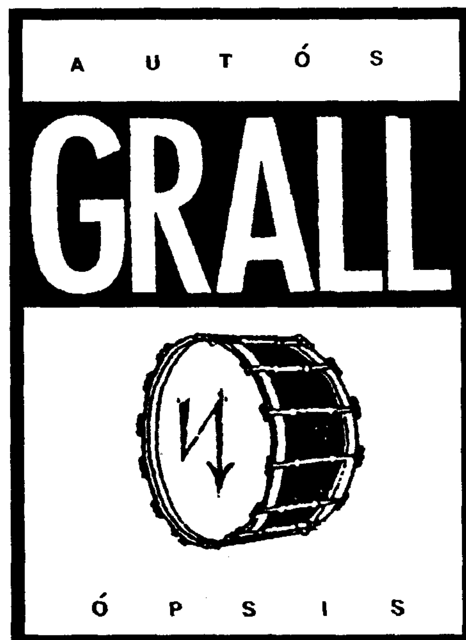
АУТОДАФЕ (порт. auto-da-fè, лат. actus fidei). Јеретички суд, свечано масовно спаљивање ЈЕРЕТИКА, неверника, Јевреја и вештица у средњем веку, нарочито у Шпанији.

АУТОПСИЈА (autos-opsis; гледање, виђење). 1. самогледање, гледање или виђење својим очима, лично посматрање; 2. мед. преглед, отварање или расецање леша да би се утврдио узрок смрти.

БОГАТАШИ. Сакупљање гомиле и крда. Њих представља новац. Њих не занимају људи, довољно им је да их могу купити.

BRADY & HINDLEY. Сони и Шер масовног убиства! Двадесетседмогодишњи службеник и двадесетдвогодишња дактилографкиња – пар који је ловио децу на повратку од школе до куће, садистички их мучио, убијао, а затим њихове лешеве закопавао у пустоши мочваре Пенин. О својим злочинима су правили детаљну фото и аудио документацију.

БУБАЊ. Праисконски звук, говор, божанска истина, атрибут свих богова ГРОМовника.



Бубањ позива на молитву. При екстатичним плесовима коришћени су бубњеви и цимбала. Тибетански бубањ дамару начињен је од горњих делова људске лобање спојених својим врховима тако да образују двоструки бубањ. Површина по којој се удара начињена је од људске коже.

ВЛАДАЊЕ. Друштво подељено на противничке групе чија се снага мишљења међусобно потире не допушта да се успостави управа. А како природа не подноси празнину, ону која је настала одсуством јавног мнења, она је испуњава суровом снагом. ВЛАДАЊЕ је превласт неког мишљења, дакле превласт одређеног духа; владавина није ништа друго до једна духовна моћ.

ВЛАСТОДРЖАЦ. Сакупља људе. Гомиле и крда му не значе ништа, осим ако их не треба за придобијање МАСЕ. Њему требају људи који живе, да их пошаље испред себе или да их поведе са собом, у СМРТ. Покојници и потомство га непосредно не интересују.

ВОЂА. ВОЂА и народ разликују се у једном и битном, а то је да ВОЂИ не треба народ да би био ВОЂА, док народ постаје народом само преко ВОЂЕ. У сваком другом случају народ је пука вишечлана количина, МАСА, без обзира на број појединачних глава. У оваквом стању народ никад није носилац вредности. МАСА тек онда постаје народ кад неког следи, она тада добија душу и налик је на Микеланђеловог Адама који полуобамрлу руку пружа Богу Оцу да би примио божанску искру. Дакле, без обзира на то колико људи осети порив да постане народ и на племенитост таквог заједништва, за такав је циљ потребан ВОЂА.

ГОВНО. "Слом нације" је очито ГОВНО, последица кукавичког стискања у позадини – направити посао (велики или мали) у чистунском језику одраслих раширен је еуфемизам за излучивање екскремента кроз доње отворе тела, а направити љигав посао не оставља никакве дилеме у погледу састава материје од које се тај посао прави: кукавице праве злато из говна, а ти ћеш поново извући краћи крај, јер су те дресирали да радије умреш него дотакнеш екскременте. КО ЈЕ ОДГАЈАН У ЧИСТОЋИ, ТАЈ И У ПОРАЗУ ОСТАЈЕ ВОЈНИК. Оно што се код војника најпре рађа из говна јесте чистоћа уверења, национално размишљање, осећај одговорности за ЈЕДИНСТВО.

ГРОМ. Грмљавина је глас богова неба, а гром њихово оружје, божански гнев, такође атрибут монарха и чаробњака. Симболи грома су чекић, бубањ, секира, храст, змај, спирала и пламени бисер.

Шта је Бог? Непознат, ипак
Препуно је својстава лице
Неба од њега. Муње
Наиме срџба јесу од једног Бога.
Увек је он невидљив, шаље се у onострано...

ДАН КРВИ. Шиитски празник приказивања мука Хусеинових. Један је очевидац следећим речима описао Дан Крви на улицама Техерана: "Пет стотина хиљада људи посипа се пепелом и удара челом у земљу. Добровољно се подвргавају мучењу, чине групно самоубиство или се на префињен начин сакате. Наступа велика тишина, долазе стотине мушкараца у белим кошуљама, лица екстатично окренутих према небу. Од тих ће мушкараца увече неки бити мртви, многи осакаћени и изнакажени, док ће беле кош ље обојене црвено постати мртвачки покрови. Ова створења већ не припадају свету живих. Њихове грубо искројене кошуље имају прорезе за врат и руке, то су лица мученика и руке убица. Охрабрени њиховим повицима и захваћени њиховим лудилом, други им додају сабље. Њихово узбуђење постаје убилачко, окрећу се у кругу око своје осе и витлају сабљом изнад главе. Њихови повици надглашавају масу. Да би могли да издрже муке, морају да дођу у стање каталепсије. При сваком кораку ритмички ударају сабљом у главу. Тече крв. Кошуље постају скерлетно црвене. Поглед на крв доводи помућеност њиховог ума до врхунца.

Између стиснутих усана тече крв. У свом су дивљању пререзали своје вене и артерије, те умиру на лицу места пре него што полиција стигне да их однесе у болницу. Лудило захвата и децу, чак и сасвим малу: покрај једног зденца стоји мајка, пијана од поноса и притиска на груди дете које се управо осакатило. Друга долази и трчећи виче: њено дете је себи управо ископало једно око, а ускоро ће ископати и друго, родитељи то посматрају с поносом". Најлепша је судбина умрети на један од дана свечаности Ашура, када врата осам рајева стоје широм отворена за свêте, и када свако настоји да уђе.

ДЕМОКРАТИЈА. Када је стара добра демократија двадесетог века доспела у године зрелости, послала је гласнике у свим правцима не би ли се пронашао разлог за беду у свету. Када су се гласници вратили, са Истока и Запада, Севера и Југа, одасвуд, из свих компјутера – непоткупљивих, како кажу – сазнало се да је узрок свеколике беде у двадесетом веку управо сâма, стара и добра, демократија.

ДЕЧЈИ КРСТАШКИ РАТ (фр. La croisade des enfants). 1212. године око 1000 деце из Француске и Немачке кренуло је у Крсташки



MAKEWAR
MAKELOVE

поход са намером да стигну до Свете земље и поново заузму Јерусалим. Извесно је да се мали број деце икада вратио кућама. Неколико група (преживеле) француске деце стигло је до Марсеја и других јужних лука; трговци су их намамили у бродове и продали као робље. Мноштво немачке деце помрло је током преласка Алпа, а ниједно није доспело у Италију.

ДОРЈЕ (санск. ваjра). Гром или дијамант, бронзани ритуални предмет који се користи у различитим ритуалима иницијације и симболизује савршенство и неопипљивост божанске суштине. У ритуалима се употребљава увек заједно са звоном које симболизује празнину, тј. истинско знање. Скиптар највише моћи, правде и ауторитета, активна мушка моћ, повезана са звоном као женском, пасивном моћи.

ИНКВИЗИЦИЈА. Око године 1233, папски изасланици Конрад фон Марбург у Немачкој и Робер ле Бурже у северној Француској, обавили су свој тобожњи задатак борбе против јереси тако окрутно да је првог убила разјарена светина, а другог је опозвао сâм папа и осудио на доживотну тамницу. Тада је Гргур IX својим изванредним правничким талентом створио једну јединствену, делотворну и не тако самовољну установу коју је назвао ИНКВИЗИЦИЈА, према латинској речи inquisitio, што значи истрага.

ИНФЛАЦИЈА. Инфлација је масовни процес у правом и најужем смислу те речи. Збрка коју она изазива код становника нипошто није ограничена на тренутак инфлације. Можемо рећи да у нашим модерним цивилизацијама, осим ратова и револуција, нема ничег што би се по свом утицају могло упоредити с инфлацијом. Она изазива такве дубоке потресе да се радије прећуткује и заборавља. Можда се људи устежу да новцу, чију је вредност, на концу, ипак вештачки одредио сâм човек, припише способност стварања маса, која далеко надилази његову праву сврху и има у себи нешто бесмислено и страшно срамотно. Шта се до-

гађа у доба инфлације? Новчана јединица изненада губи своју особност. Она се преображава у све већу масу јединица. Како се маса повећава, тако њихова вредност пада. Човек одједном држи у руци милионе које је одувек прижељкивао, али то више нису милиони, они се само тако зову. У инфлацији се догађа двоструко обезвређивање, које произлази из двоструког поистовећивања. Појединац се осећа обезвређеним зато што је јединица на коју се ослањао, коју је поштовао као самога себе, почела да клизи низбрдо. Маса се осећа безвредном зато што је милион изгубио вредност. Све масе које се стварају у време инфлације – а све се оне врло често стварају управо у таквим раздобљима – стоје под притиском обезвређеног милиона. Будући да сâм појединац вреди врло мало, мало вреди и гомила појединаца. Кад се милиони пењу у висине, онда цео један народ, који се сатоји од милиона, постаје ништа.

ЈЕДИНСТВО. Жеља за јединством је жеља за моћи. Мислите на јединство – не заборавите да сте доле – не заборавите да без нас не бисте могли оно горе, не бисте имали главу. Мислите на јединство – без нас бисте морали умрети – без нас вам недостаје божанско (мушко), постали бисте животиње. Мислите на јединство – без нас горњих изгубили бисте сваки облик, постали бисте безоблична маса – без нас не би било брана – без нас бисте се утопили у бујици.

ЈЕЛО. Све што се једе јесте предмет моћи.

ЈЕРЕТИЦИ. У очима МАСЕ кривица јеретика састоји се у првом реду у томе што су они другачији, што се не могу прилагодити, што су тајно повезани са свим спољашњим кобним силама, као што су епидемије, слабе жетве, инвазије, пустошења земље. Њих треба држати далеко од себе, искључити их из политичких и професионалних друштава, за њих су само одвратни и понижавајући занати. Ако се због тога буду бунили, биће изложени освети разјарене масе, а ако се одрекну своје вере, присиљавају их да оптуже и пријаве властима своје бивше истоверникe, како би доказали своју искреност. И власт мисли исто што и маса. Још и горе. Сматра их окорелим бунтовницима за које не вреде обични уобичајени законски прописи. У Немачкој у XII веку на Јевреје и јеретике први нападају племићи без земље и ситно грађанство без капитала. Године 1215, с подршком екуменског концила, Иноћентије III одредио је да сви Јевреји, обавезно, морају на оделу носити ознаку како се не би могла оправдати забуна у случају блудничења с њима. Занимљиво је да овај закон потиче из муслиманског права које је, због истих разлога, прописивало обележавање за хришћане и Јевреје!

КАНИБАЛИЗАМ. 1. ... успињали би се степенама пирамида до храмова, где би их ухватила четири свештеника, оборили их на камени жрвеник, а пети би им НОЖЕМ од опсидијана распорио груди. Затим би срце жртве, за које се обично говорило да још куца, ишчупали из груди и спалили га као жртвени дар. Пошто би ишчупали срце, а крв наточили у тиквицу коју би добио господар убијеног човека, откотрљали би тело низ степенице пирамиде. Тело би се зауставило на малој заравни при дну. Тамо би га неколико стараца дочекало, узело и однело у свој племенски храм, где би га раскомадали, поделили и појели... Приликом посвећивања велике пирамиде Теночтитлана 1487. године, жртвована су четири реда заробљеник; , од којих је сваки био дуг готово три километра, а жртвено клање обављала је екипа свештеника који су РАДИЛИ четири дана и ноћи. – 2. У Вијетнаму и Кампучији се и данас врше присилни побачаји над женама у седмом месецу трудноће како би се људски фетус нашао на морбидним гозбама што их припремају за савремене ВЛАСТОДРШЦЕ. – 3. ...његово царско величанство Бокаса I и Иди Амин Дада...

КОНЦЕНТРАЦИОНИ ЛОГОР. Главни циљ КЛ-а је искључење сваког стварног или наслућеног противника власти. Одвојити, дифамирати, обешчастити, сломити и уништити

– на тај се начин остваривао терор. Што драстичније – то боље! Што темељније – то трајније! При томе није било речи о правичности; радије сместити иза бодљикаве жице десет недужних него превидети једног противника! Истовремено је то одмах имало за последицу и друго наумљено деловање: застрашивање преосталих деведесет процената. Тако је постојала нада да ће свака опозиција бити већ у почетку угушена, још пре него што доспе до било каквог организованог облика, а ако се ипак било где појави, остаће без икакавог упоришта.

КРАУЛИ АЛИСТЕР (1875-1947). "Ја сам ратник и Господар четрдесетке, осмина се скрива преда мном, и понижена је. Ја ћу те довести до победе и среће: ја ћу бити у твом оружју и ти ћеш радосно да УБИЈЕШ. Успех је твој доказ, храброст је твој оклоп. Настави, настави, у мојој снази, и ти се нећеш окренути ни за ким. Ја сам у тајној четворострукој речи, богохуљење против свих људских богова. Са мојом Соколовом главом ја кључцам очи Исусове док је он обешен на крсту. Ја ударам својим крилима по Мухамедовом лицу и ослепљујем га. Својим канџама чупам месо Индијаца и будиста и Монгола и Дина. Нека недирнута Марија буде растргнута на точковима, ради ње нека све девице буду потпуно презрене од вас! И због лепоте и љубави, такође! Презри, исто тако, све кукавице, професионалне војнике који не смеју да се боре, који само глуме: презри све будале! Само оштроумни и поносни, краљевски и узвишени, ви сте браћа. Као браћа се борите! Нема закона осим: Чини што је твоја воља! Ја сам Учитељ – ти си свети изабраник!"

ЛИНЧ. Када МАСА делује по своме, ради то само на један начин, јер други не познаје: линчује. Није сасвим случајно што је закон линча америчког порекла, пошто је Америка на известан начин рај масâ.

МАСА. Маса – тип човека који неће да даје разлоге и нема потребе да буде у праву, већ је једноставно решен да наметне своје мишљење. Није реч о томе да је човек-маса глуп. Напротив, данашњи припадник масе је оштроумнији него икад, красе га много веће интелектуалне способности. Али, те способности му ништа не помажу, нејасно сазнање да их поседује само му служи да се још дубље затвори у себе и да их не користи. Једном заувек, он прихвата ту групу тема, предрасуда, изанђалих идеја, празних фраза које је случај у њему нагомилао, и смелошћу коју једино невиност оправдава покушава било где да их угура. Човек-маса не пориче своју просечност, већ проглашава и успоставља право на простоту.

МЕНСОН ЧАРЛС. "Ја нисам закон, ни Божји ни људски... Ја сам свој Бог! Ја сам своја власт! Ја сам свој суд! Ја сам сâм себи суд! Ја сам свој свет!... Ја сам параноидан, имао сам разлоге за то откада знам за себе... ја сам шизофреник: моје очи су камере."

НЕБЕСКА САХРАНА. Већина обичних људи на Тибету сахрањује се небеском сахраном. Тело мртваца увија се у белу тканину и чува у углу собе три до пет дана, а за то време долазе ламе и певају свете текстове да би покојникову душу избавили из чистилишта. Члановима породице није дозвољено да се смеју нити да гласно говоре, они не смеју чак ни косу да чешљају ни лице да перу, како би душа покојника могла мирно да се успне на небо. Морају да поскидају све украсе са куће. Затим се одређује повољан дан за сахрану, која обично почиње пре зоре. С покојниковог тела се скида одећа, а онда му се везују руке и ноге. Затим га завију у фулу – вунени покривач, и његов наследник га носи до кућних врата, где погребник задужен за небеску сахрану чека да га преузме и однесе на леђима. Сви чланови породице морају присуствовати сахрани, али само један или два блиска пријатеља остају да надгледају саму небеску сахрану. Леш се стави на високу стеновиту зараван и запали се ватра од боровине и чемпресовог дрвета. Пламен се поспе камбом, и тако настали густи дим служи као позив светим

лешинарима који нису далеко. Тада погребник комада леш почевши од леђа, секући га у парчиће и слажући комаде у страну на гомилу. Затим разбија кости, меша их са камбом, и од те мешавине прави куглице којима храни лешинаре. Онда их храни месом. Ако макар и једна кост остане, она се мора сагорети, а пепео распршити на све стране света. Ниједно парченце леша не сме остати, како би душа била слободна да оде на небо. Кад се све ово заврши, надгледник који представља породицу предаје погребнику унапред припремљену храну и вино као награду за обављен посао.

НЕВЕРНИЦИ. "Када прођу свети месеци, убијте невернике где год их нађете, шчепајте их, гушите и чекајте у свим заседама."

НОЖ. Нож је најчвршће, најбесмртније, најгенијалније од свега што је човек створио. Нож је био – гиљотина, нож је – универзални начин решавања свих чворова, и по оштрици ножа води пут парадокса – једини достојан пут неустрашивог ума.

НУБИАНС. Организација из Бруклина, Њујорк, која себе назива "Nubian Islaamic Hebrews", и која тврди да постоји међународна завера Аморита (белаца), а против Нубијанса ("обојених"). Такође изјављују да су пси и свиње отелотворење зла... да су Мајкл Џексон и Џорџ Бенсон марионете контролисане од Аморита, да Исус није разапет на крсту, а да је Дакота Хотел – зграда у којој се дешава радња филма "Розмарина беба" и убиство Џона Ленона – Кућа САТАНЕ.

ПРИМИТИВИЗАМ. Бољшевизам и фашизам су наговештаји лажних свитања, не доносе никакво јутро сутрашњице, већ свитање једног старог дана, већ много пута истрошеног и проживљеног; они су ПРИМИТИВИЗАМ.

РАД. Једина смрт толерисана од система је РАД.

РЕВОЛУЦИЈА. Револуцијом је грађанство освојило јавну власт и своје непорециве врлине пренело на државу. За нешто више од једног нараштаја, створило је моћну државу која је окончала све могуће револуционарне покрете. Од 1848, откад је на власти друго грађанско поколење, у Европи заправо нема правих револуција. И то, наравно, не стога што не би било мотива за њих, већ зато што нема средстава. Изједначене су јавна власт и друштвена снага. ЗАУВЕК – ЗБОГОМ, РЕВОЛУЦИЈО! Сада Европи одговара само супротно: државни удар! И све што се потом дешавало под видом револуције, беше само маском прерушени државни удар.

РО-ЛАНГ (тиб. леш који устаје). Извршилац обреда затворен је заједно са лешом у мрачној соби. Он треба да оживи мртваца тако што легне на њега и стави своја уста на његова и стално понавља једну исту магијску формулу, а да при томе не мисли ни на шта друго. После неколико тренутака леш почиње да се покреће. Он устаје и хоће да побегне. Врач онда треба да га хитро зграби и да га држи припијеног уз себе. Мртвац се све више и више покреће, скаче и прави чудне скокове, а човек који га држи скаче с њим не одмичући своја уста од његових. На крају, језик умрлог испада напоље. То је критични тренутак. Врач треба да га зграби својим зубима и да га истргне. Убрзо после тога умрли пада и постаје непокретан, а његов језик, кога врач суши и чува, постаје моћно магијско оружје.

САДОМАЗОХИЗАМ. Садомазохизам је одувек био крајња граница сексуалног доживљаја: када секс постаје потпуно сексуалан, то јест одвојен од личности, људског односа, љубави. Није чудо што се садомазохизам последњих година везује за националистички симболику. Однос роба и господара никад није био тако свесно естетизован. Де Сад је ни из чега створио театар казне и насладе импровизујући декор, костиме, богохулне обреде. Данас постоји општи сценарио, свакоме доступан. Боја је црна, материјал кожа, заводница лепота, оправдање поштење, циљ екстаза, фантазија СМРТ. Секс је некада био активност (нешто што се

чини без размишљања). Али, кад секс постане ствар укуса, он је можда на путу да се претвори у самосвесну форму театра, што је суштина садомазохизма: форма задовољавања која је истовремено насилна, директна и изразито ментална.

САМОУБИСТВО. Пре свега, самоубиство је убиквитарна и перманентна социјална појава, тј. оно је распрострањено у свим деловима и врши се непрекидно у свим временима: како код античких, тако и код модерних народа, како код примитивних, тако и код цивилизованих становника Земље. На пример, у години 1934, од две милијарде становника око милион и две стотине хиљада особа извршило је самоубиство. Само у Европи се годишње догоди око сто хиљада самоубистава. У Немачкој број самоубица износи годишње преко шеснаест хиљада, а у Француској преко десет хиљада. Осим тога, број самоубистава непрестано и свуда расте. Учесталост самоубистава није само апсолутна, сразмерна броју становника, већ је и релативна, тј. несразмерно већа према прираштају становништва. Док је у деценијама од 1840. до 1881. и од 1891. до 1900. године број становника у Европи порастао за 60%, дотле се број самоубистава у Европи за исто време попео за 40%.

САХРАЊИВАЊЕ У ВОДИ. На Тибету се сахрањивање у води углавном предвиђа за просјаке, удовице, и за пуку сиротињу. Тело се однесе на обалу реке, раскомада и баци у воду. Или, још једноставније, само се увије у белу тканину и цело баци у воду.

СМЕХ. Од свих животиња једино хијена испушта звук који је стварно сличан људском смеху. Тај се смех може вештачки изазвати тако да пред ухваћену хијену ставимо нешто за ЈЕЛО и онда јој то изненада одузмемо пре него што има времена да га дохвати. Треба напоменути да се она на слободи храни стрвином. Можемо претпоставити да се врло често догађа да јој оно што би хтела да поједе отимају испред носа.

СЛАВНИ. Славни сакупља МАСЕ. Он од њих једино жели да чује своје име. Свеједно је да ли су мртви или живи, или још нерођени, само ако су довољно бројни и ако једанпут науче да изговарају његово име.

СЛОБОДА. "Негативно, то јест СЛОБОДА, то јест злочин".

СМРТ. 1. "Живети увек значи само живети своју смрт." "Чим се човек роди, он је довољно стар да би умро." "Аутентично биће усмерено ка смрти, то јест коначност временитости, претставља скривену подлогу човекове историчности."
2. Смрт је нешто о чему мисли цивил.
3. Смрт је бојно поље
Плато који постоји од почетка
Ко влада њиме
Влада људским душама
Ко управља смрћу
Држи моћ у својим рукама
Смрт је крајност
Ко располаже њом
До краја располаже собом
Повезан је са свим што може да постане
Она представља тоталну моћ
Уметност је однос према Смрти
СМРТ ЈЕ МАЈКА ЛЕПОТЕ.

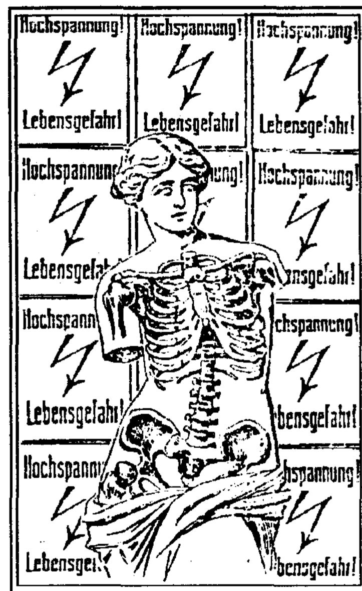
СОТОНА. "Твој народ се множи, Сотоно, можеш бити поносан на мноштво верних, исто тако лажних као и твоја жељена воља. Овај свет те не признаје, иако ти станујеш у њему и ваљаш се у њему као по смрдљивом ђубришту мртвих, плеснивих ружа. О дражесни Сотоно, стргао сам твоју маску похотног прождрљивца, и заљубио сам се у твоје уплакано лице, дивно као вечна и поразна мржња.

О гадни Сотоно, открио сам твоју нечасност да бих показао твоју необузданост, нека твоја нежељена патња има појаву неизбежног и нека буде осветљена чашћу спасења. О, ти, који испашташ туђе грехове, грехове овог света, твоје срце које куца као у мртвог човека, жуди за бескрајем, крајњим безданом. Ти јецаш плачем Месије, мада ти то квариш и срозаваш као проклетство. Зато ћу ти при-

чати о твојој нечасности и твојој привлачности. Певаћу о твојој бескрајној јадиковци. Ти отелотворујеш идеал пропалог човека, иако су твоја анђеоска крила обложена небеским, иако из твојих женских груди капље умирујућа самилост, твој љуспасти трбух и животињске ноге луче смрадну тромост, недостатак храбрости, одобравање подлости."

СПК (SOCIALIST PATIENTS COLLECTIVE). СПК је основао др Волфганг Хубер на Хајделбершком универзитету у фебруару 1970. године. У току 1969, Хубер је критикован због одбијања сарадње са колегама са психијатријско-неуролошког одсека Универзитета. Др Хубер у децембру организује демонстрације са својим пацијентима против директора универзитета, са тезом да је позно капиталистичко друштво СР Немачке болесно, и да због тога константно продукује физички и психички болесне људе. Пацијенти су тврдили да се то може излечити само насилном РЕВОЛУЦИОНАРНОМ променом у друштву. 21. фебруара 1970, др Хубер је отпуштен из службе. Са својим пацијентима окупирао је управу универзитетске болнице и започео штрајк глађу, а директора је упозорио да постоји опасност да његови пацијенти изврше колективно САМОУБИСТВО. Директор је вратио Хубера на посао и ставио му на располагање четири просторије у болници. Формиран је СПК. Званично поље њиховог рада је обухватало: марксизам, сексуалност, дијалектику, образовање и религију. Незванично: прављење експлозива и радио одашиљача, праћење полицијског радио канала, сакупљање фото-документације о персоналу и објектима Хајделбершке полиције, џудо и карате. (Patients Info No. 1: "Другови! Не постоји терапеутски акт који раније није био препознат као РЕВОЛУЦИОНАРНИ акт. Систем нас је направио болесним. Пустите нас да задамо смртни ударац болесном систему! Убиј, убиј, убиј, за унутрашњи мир и ментално здравље! СПК") У фебруару 1971, чланови СПК су покушали да поставе бомбу у воз председника СРН. У пролеће 1971, СПК почињу са наоружавањем и повезују се са РАФ. Друга генерација РАФ-а формирана је од чланова СПК 22. јула СПК објављује своје укидање и формирају ИЗРУ (Information Zentrum Rote Volks – Universität), организују герилске ћелије са унутрашњим кругом од око 12 вођа који су управљали са 300 до 500 чланова.

ТАЈНА. Човек који је споља беспомоћан посеже за својим унутрашњим оружјем: унутрашње оружје против питања јесте ТАЈНА. Тајна је у сржи моћи.



ТЕЛЕВИЗИЈА. Владимир Зворкин, тужно разочаран телевизијом: "Она контаминира наше друштво... Њен најбољи део је прекидач (за искључивање)!" Врло екстреман став, ако се има у виду податак да је Владимир Зворкин изумитељ ТЕЛЕВИЗИЈЕ! Зворкин је 1923. конструисао иконоскоп за Вестингхаус, и усавршио га у оно што се данас зове модерна телевизија. Др Зворкин, изумитељ најексплоатисанијег проналаска двадесетог века, разочаран и уморан, у осамдесет петој години живота изјављује: "Увек сам радио само за плату!... Телевизија је инфантилна, не технички, већ социјално инфан-

тилна. Људи су хипнотисани њоме. Она загађује наше друштво".

ТЕХНИКА. "Ја сам, ако ћемо искрено, луд за техником", уздисао је Хитлер између два залогаја. Потпуно је јасно да је ова страна његовог лудила донела више патње целокупном човечанству него његова љубав према класицизму. Јер, на крају крајева, његови варварски злочини нису били извршени у монументалном окружењу, већ у деградирајућим РАДНИМ шупама и логорима. Криминални елементи нацизма не садрже се само у његовом индустријалистичко-социјалистичко-централистичко-колективистичко-модернистичком Sturm und Drang-y. Та врста прогреса сјајно је преживела денацификацију ослобођења и морално је прочишћена. Одмах по свршетку рата савезници су частили себе сваковрсном машинеријом преузетом од нациста. И стварно, зашто би убијали заједничке богове и увредили демоне који им дају непобедиву моћ над онима који су се дрзнули да доведу у питање њихову власт над светом. Индустријски Мефистофелеси, инжењери и научници Рајха, били су оберучке примљени у Америци, Француској, Русији... где су, уживајући пуну удобност "демократских" институција и универзитета, наставили своја злокобна истраживања.

ТЕХНОЛОГИЈА. Свака иоле напреднија ТЕХНОЛОГИЈА неодвојива је од магије.

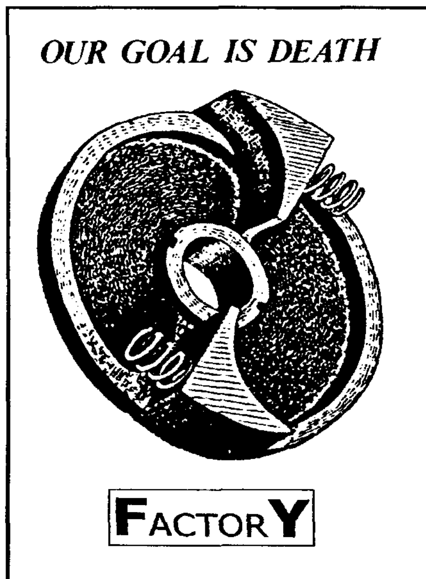
ТРАНС. Код УБИЈАЊА долази до контакта, при чему је искључење свести једно од спасоносних деловања; неопходно је изазвати транс, опијеност, опчињеност, да би се прешле границе: границе на телу стално присутних забрана, границе одбране и контроле, границе страха.

ТУЛА. У деветнаестој години Адолф Хитлер стиже у Беч, без пријатеља, без квалификација, без препорука и са врло мало новца. Његова једина жеља, наиме, да постане архитекта, пропала је, јер није положио пријемни испит на Бечкој архитектонској школи. Издржавао се продајом ручно сликаних разгледница, а слободно време је проводио одушевљавајући се Вагнеровом музиком – који је сматрао да је Исус аријевац, а не Јеврејин. (Вагнер је такође творац термина Коначно Решење, који се односи на план Бога да уништи Јевреје.) У Бечу Хитлер упознаје антиквара Ернста Печеа, који га уводи у ритуалну магију са употребом пејотла. У стању транса, Хитлер види да су све личности из **Парсифала** историјске личности из деветог века и да ће сви бити реинкарнирани у XX веку како би поновили причу. Хитлер са изненађењем открива да је он реинкарнација Клингсора, первертираног садисте. Његови празни бечки дани завршавају се једним изузетним догађајем: 1914. почиње рат. У послератној Немачкој Хитлер се ангажује у политичком одељењу армије где су ветерани уз помоћ индустријалаца ковали планове за борбу против комуниста, Јевреја и демократије (три разлога за пропаст Немачке). То су били кругови у којима су циркулисале доктрине Листа и Лебенфелса под маском најутицајнијег окултног друштва тог времена: ТУЛА! Пракса у ТУЛИ била је комуникација на астралном плану са злом и нељудском интелигенцијом, истом оном коју су Мек Грегор Мадерс и Блавацка називали Тибетански тајни поглавари. Ернест Рем упознаје Хитлера са Дитером Екартом, који му у ритуалима открива да је његов идентитет једнак идентитету Звери из Откривења – Антихристу. Оснивач ТУЛЕ, Рудолф Главер уједињује ТУЛУ са Немачком радничком партијом да би проширио утицај и да би имао параван за окултне активности. Партија добија велику финансијску помоћ деснице. Хитлер добија чланску карту бр. 555, мења име партије у Национал-социјалистичка немачка радничка партија. 1921. постаје њен ВОЂА, а симбол ТУЛЕ – свастика, постаје обележје партије.

УБИЈАЊЕ. Много тога што је нарочито важно за живот групе људи може уживати велики углед. Међутим, највећи углед ужива оно што има за циљ УБИЈАЊЕ. Они којима је циљ УБИЈАЊЕ, имају моћ.

УБИСТВО, СЛАДОСТРАСНО. Садистичко (сладострасно) УБИСТВО је усмрћивање свог разнополног или истополног партнера у циљу постизања или појачања сопствене сладострасти. Садистичко УБИСТВО догађа се обично у време, али и непосредно пре или после оргазма. Извршава се гушењем, клањем, убадањем, сечењем и на друге начине. Лешевима убијених садисти неретко наносе карактеристичне повреде, као, на пример, распорење трбуха и вађење унутрашњих полних органа, одсецање женских или мушких спољашњих полних органа, расецање, односно убадање стиднице и усмина или чмара, одсецање, односно убадање или уједање дојки, итд. Садистичке убице су редовно психопате, малоумници, епилептичари, шизоиди, и други душевни болесници.

ФАБРИКА. Фабрика оповргава и цркву и уметност и са своје стране говори: "Ја преу-



ређујем свет и његово тело, ја мењам човекову свест, ја ћу га учинити свеприсутним кроз спознају савршенства у мени, кроз мој систем свет ће се отелотворити у мени, и ја ћу постати свезнајућа, ја ћу постати Бог, јер само Бог зна свемирске ствари. У мени ће се концентрисати сва стихија, ја ћу постати вечност. Ја ћу човека учинити оштровидим, оним који чује и говори на великим растојањима, изградићу технику његовог тела према савршеном обрасцу. Ја ћу у себи ускладити сву његову вољу, прогутаћу вољу ветрова, воде, ватре, атмосфере и учинићу човека јединим поседником свега тога. Тако да је, на крају крајева, читав свет само неуспели технички покушај Бога, који ћу ја саградити у савршенству". Ко то тако смело говори устима фабрике? А шта ако њеним устима не виче са̂м Бог?

ФОНТАНА КРВИ. Фонтана у Техерану посвећена жртвама иранско-ирачког рата у којој уместо воде прска црвено обојена течност.

CHÖD (тибет. раскомадати, сећи, НЕБЕСКА САХРАНА). Тибетански ритуал који се изводи на гробљу или на месту где се десило убиство. После дугих и напорних припрема иницијант изводи ритуал у коме симболично прима све зло света у властито тело, затим своје тело раскомада и понуди га као храну демонима, да би прочистио друге као и себе самог. При томе он користи технике визуелизације да би замислио властито уништење што је најнепосредније могуће. Они који су учествовали у CHÖD обреду тврде да су физички осетили агонију умирања, бол који им задаје НОЖ који им комада тело – ужас док су их демони прождирали. Често се ,ешава да учесници у CHÖD ритуалу умру или полуде.

ЧОРТЕН. Чортен или ступа јесте врста гроба за који се зна само на Тибету. Ступе су сачињене од злата, сребра, бронзе, дрвета или глине. Врста материјала зависи од положаја реинкарнираног ламе који ће ту бити сахрањен. Златна ступа је за далај и панчен-ламе, сребрна за крипасе (наследнике Цонгкапе) у манастиру Гандан. Те ступе се чувају у дворанама самих манастира.

■

Раствараања

Џозеф Кемпбел



1. Крај микрокосмоса

Херој изузетних моћи – у стању да планину Говардан подигне прстом, и да себе испуни страхотном славом универзума – јесте свако од нас: не физичко сопство видљиво у огледалу, него краљ у њему. Кришна обзнањује: "Ја сам Сопство, смештено у срце свих створења. Ја сам почетак, средина и крај свих бића".[1] Управо је ово смисао молитви за мртве, у тренутку телесног растварања: наиме, да се појединац сада врати у своје исконско знање божанскости која ствара свет и која се током живота огледала унутар његовог срца.

"Када доспе до слабости – било да доспе до слабости због старости било болешћу – ова се особа ослобађа ових делова баш као што манго, или смоква, или бобица ослобађа себе својих окова; и она поново жури, према улазу и месту порекла, натраг у живот. Као што племићи, редари, кочијаши, кметови чекају са храном, пићем и одајама за краља који долази, и вичу: 'Ево га долази! Ево га долази!', тако заиста и све ствари чекају њега који има то знање и вичу: 'Ево га долази Непролазни! Ево га долази Непролазни!'"[2]

Идеја се јавља већ у Загробним текстовима древног Египта, где мртвац пева о себи као о оном што је једно са Богом:

Ја сам Атум, Ја који сам био сам;
Ја сам Ре у његовом првом
појављивању.
Ја сам Велики Бог, самостворитељ,
Који је обликовао своја имена,
господар богова,
Којем ниједан међу боговима
не прилази.
Ја сам био јуче, Ја знам сутра.
Бојно поље богова настало је кад
сам ја говорио.
Ја знам име тог Великог Бога који је ту.
"Похвала Реу" је његово име.
Ја сам тај велики Феникс који
је у Хелиополису.[3]

Али, као и у Budinoj смрти, моћ да се начини потпуни пролаз унатраг кроз епохе еманације зависи од нарави човека док је био жив. Митови причају о опасном путовању душе, са препрекама које треба прећи. Ескими са Гренланда набрајају котао који ври, карличну кост, велику лампу која гори, чудовишне чуваре, и две стене које се затварају и опет отварају.[4] Такви елементи су стандардна својства светског фолклора и херојске легенде.

Ацтечка молитва која се изговара на самртној постељи упозорава онога који одлази на опасности дуж пута натраг, богу мртвих, Цонтемоку, који има обличје костура, "Ономе коме је коса опала". "Драго дете! Ти си прошао и преживео муке овог живота. Сада се наш Бог умилостивио да те одведе. Јер, ми не уживамо у овом свету занавек, већ само кратко; наш је живот као када се неко греје на сунцу. И Господ нам је доделио милост знања и разговора једних с другима у овом постојању; али сада, у овом трену, бог који се зове Мицтлантекутли, или Ацулнахуакатл, или опет Цонтемок, и богиња знана као Мицтекацихуатл, пребацили су те. Ти си донет пред Његов трон; јер, сви ми морамо отићи тамо: то је место намењено свима нама и оно је пространо.

Ми на тебе нећемо имати никакво сећање. Ти ћеш пребивати на месту најтамнијем, где нема ни светла ни прозора. Оданде се нећеш вратити нити ћеш отићи оданде; нити ћеш мислити или се бринути за повратак. Завек ћеш бити одсутан од нас. Сироте и без родитеља оставио си своју децу, своје унуке; нити знаш како ће они завршити, како ће они проћи кроз трудове овог живота. А што се нас тиче, ми ћемо ускоро поћи тамо где ти треба да будеш."

Ацтечки старци и званичници припремају тело за сахрану и, када су га добро увили, узимају мало воде и сипају је на главу, говорећи покојнику: "У овоме ти беше уживао док живео си у свету". И узимају мали крчаг с водом и приносе му га, говорећи: "Ево нечега за пут"; стављају га у набор његовог покрова. Онда увију покојника у његове покриваче, увежу их јако, и ставе пред ње-

[1] **Bhagavad Gita**, 10: 20.

[2] **Brihadaranyaka Upanishad**, 4. 3. 36-37.

[3] James Henry Breasted, **Development of Religion and Thought in Egypt**, New York, 1912, p. 275.

[4] Franz Boas, **Race, Language, and Culture**, New York, 1940, p. 514.

[5] Bernardino de Sahagún, **Historia General de las Cosas de Nueva España**, Mexico, 1829, ed. P. Robredo, Mexico, 1938, Vol. I, pp. 284-286. Бели и црни пси не могу пливати по реци, зато што ће бели рећи: "Ја сам се опрао!", а црни ће рећи: "Ја сам се испрљао!". Само светлоцрвени пси могу допрети до обале мртвих.

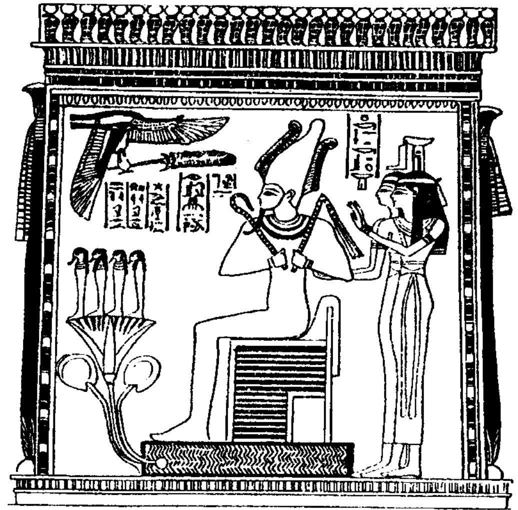
[6] Н.: даје се име преминулог; нпр., Озирис Ауфанк, Озирис Ани, итд.

га, једног за другим, одређене папире који су били припремљени: "Са овим ћеш моћи да идеш између планина које се сударају". "Са овим ћеш проћи путем где змије осматрају". "То ће задовољити малог зеленог гуштера, Кцохитонала". "И пази, са овим ћеш прећи девет пустиња ледено хладних". "Ево онога помоћу чега ћеш прећи осам малих брда". "Ево онога помоћу чега ћеш преживети ветар ножева од обсидијана".

Онај који одлази треба да узме малог пса са собом, светлоцрвене длаке. Око његовог врата ставили су меку пређу од памука; убили су га и спалили са лешом. Онај који одлази плива на овој малој животињи када прелази реку у подземљу. И, после четири године прелажења, он долази са њим пред Бога, којем предаје своје папире и дарове. Том приликом је пуштен, заједно са својим верним пратиоцем, у "Девети Бездан".[5]

Кинези причају о прелажењу Вулинског Моста под вођством Девојке од Жада и Златне Младости. Индуси осликавају веома високи небески свод и подземни пакао у много нивоа. Душа после смрти тежи оном нивоу који одговара њеној односној густини, како би тамо сварила и упила цело значење свог прошлог живота. Када је поука спозната, она се враћа у свет, да се припреми за следећи степен искуства. Тако она постепено пролази кроз све нивое вредности живота док не пробије из затвора космичког јајета. Дантеова **Божанствена комедија** представља исцрпан приказ ступњева: **Пакао**, беда духа везаног за охолост и дела пути; **Чистилиште**, процес претварања путеног у духовно искуство; **Рај**, степени духовног остварења.

Дубока и страшна визија путовања дата је у египатској **Књизи мртвих**. Мушкарац, односно жена, који су умрли, поистовећени су са Озирисом, и тако се и зову. Текст се отвара химнама похвале Реу и Озирису и наставља се мистеријама расповијања духа у доњем свету. У "Поглављу о давању уста Озирису Н."[6], читамо следеће: "Рађам се из јајета у скривеној земљи". Ово је објављивање идеје смрти као поновног рођења. Потом, у "Поглављу о отварању уста Озириса Н.", дух који се буди моли: "Нека бог Птах отвори моја уста, и нека ме бог мојег града ослободи завоја, чак и завоја који су преко мојих уста". "Поглавље о терању Озириса да поседује памћење у доњем свету" и "Поглавље о давању срца Озирису у доњем свету" приказују процес поновног рођења на следећа два ступња даље. Потом почињу поглавља о опасностима с којима се усамљени путник мора суочити и које мора да превазиђе на свом путу до трона страшног судије.



Књига мртвих закопавана је са мумијом као водич кроз опасности тешког пута, и поглавља су изговарана у време покопа. У једном тренутку, приликом припремања мумије, срце мртвог се вади напоље, а базалтни скарабеј у златном лежишту, симбол сунца, ставља се унутра уз молитву: "Моје срце, моја мајка, моје срце, моја мајка; моје срце преображаја". Ово је прописано у "Поглављу о недозвољавању да срце Озириса Н. буде узето од стране Њега у доњем свету". Следеће што читамо, у "Поглављу о ударању Крокодила", јесте: "Врати се, о Крокодилу, који пребиваш на западу... Врати се, о Крокодилу, који пребиваш на југу... Врати се, о Крокодилу, који пребиваш на

северу... Ствари које су створене јесу на мом длану, а оне које још нису дошле у биће, јесу у мом телу. Обучен сам у твоје магијске речи и снабдевен сам њима, о Ре, онима које су на небу изнад мене и у земљи испод мене...". Следи "Поглавље о одвратној Змији", а после њега "Поглавље о терању Апшаита". Душа виче на тог демона: "Одлази од мене, о ти који имаш уста која глођу". У "Поглављу о терању две богиње Мерти", душа обзнањује свој циљ, и штити себе објављујући свој захтев да буде син свога оца: "... Ја сијам из чамца Сектет, Ја сам Хорус син Озирисов, и дошао сам да видим свог оца Озириса". "Поглавље о живљењу од ваздуха у доњем свету" и "Поглавље о терању Змије Ререк у доњем свету" носи хероја још даље дуж његовог пута, а онда долази велика обзнана "Поглавља о одагнавању великог покоља извршеног у доњем свету": "Моја коса је коса Ну. Моје лице је лице Диска. Моје очи су очи Хатор. Моје уши су уши Апуат. Мој нос је нос Кенти-каса. Моје усне су усне Анпу. Моји зуби су зуби Сергет. Мој врат је врат божанске богиње Изис. Моје руке су руке Ба-неб-Татуа. Моје подлактице су подлактице Неит, Господарице Саиса. Моја кичма је кичма Сути. Мој фалус је фалус Озириса. Моје слабине су слабине Господара Кер-абе. Моје груди су груди Оног који је Моћан у Ужасу... Нема дела мог тела који није део неког бога. Бог Тот штити цело моје тело, и ја сам Ре дан за даном. Нећу бити одвучен натраг и нико ми руке неће везати..."



Као и у много познијој будистичкој слици Бодисатве, унутар чијег нимбуса стоји пет стотина преображених Буда, у којима је, у сваком од њих, присутно пет стотина Бодисатви, а у свакоме од ових, опет, присутно је безброј богова; тако и овде, душа долази до пунине свог стаса и угледа и моћи асимиловањем божанстава за које се мислило да су одвојена од ње и да су изван ње. Она су пројекције властитог бића; и док се оно враћа у своје право стање она се сва поново присвајају.

У "Поглављу о њушењу ваздуха и имању тајне над водом доњег света", душа обзнањује да је она чувар космичког јајета: "Здраво, ти дрво јаворово богиње Нут! Подај ми воду и ваздух који су у теби. Грлим престо који је у Хермополису, и пазим и чувам јаје Велике Кокоши. Оно расте, ја растем; ја живим, оно живи; оно њуши ваздух, ја њушим ваздух, ја Озирис Н., у слави".

Потом следи "Поглавље о недозвољавању да Душа Човека буде узета од Њега у доњем свету" и "Поглавље о пијењу воде у доњем свету и о несагоревању у ватри", а онда долазимо до кулминације – "Поглавља о излажењу по дану у доњем свету", у којем се сазнаје да су душа и универзално биће једно: "Ја сам Јуче, Данас и Сутра, и ја имам моћ да будем рођен други пут; ја сам божанска скривена Душа која је створила богове, и која даје погребне обеде становницима Доњег Света Аментета и Неба. Ја сам кормило истока, поседник два божанска лица на којима се његови зраци виде. Ја сам господар људи који су се уздигли; господар који долази из таме, и чији су облици постојања облици куће у којој су мртви. Здраво, вас два сокола који се спуштате у ваша гнезда, који ослушкујете ствари које је он изрекао, који водите носила за мртвачки ковчег на скривено место, који идете поред Реа, и који га следите на највише место храма које је на небеским висинама! Здраво, господару храма који стоји у средишту земље. Он је Ја, и Ја сам Он, и Птах је прекрио његово небо кристалом..."

После тога, душа може да се креће универзумом по вољи, како је и показано у "Поглављу о дизању стопала и излажењу на Земљу", у "Поглављу о Путовању у Хелиополис и примању престола", у "Поглављу о Човеку који се претвара у који год он облик хоће", у "Поглављу о улажењу у Велику Кућу", и у "Поглављу о ступању у присуство Божанског Краљевског Принца Озириса". Поглавља такозваног негативног ис-

[7] Види, **The Book of the Dead, The Papyrus of Ani, Sribe and Treasurer of the Temples of Egypt, about B.C. 1450**, trans. by E. A. W. Budge, New York, 1913.

[8] Henry Clarke Warren, **Buddhism in Translations**, Cambridge, Mass., 1896, pp. 38-39.

[9] Sylvanus G. Morley, **An Introduction to the Study of the Maya Hieroglyphics**, Washington 1915, plate 3.

поведања назначују моралну чистоту човека који је искупљен: "Нисам починио грех... Нисам пљачкао... Нисам био насилан према ником... Нисам починио крађу... Нисам уморио ни човека ни жену..." Књига се завршава похвалама боговима, а потом "Поглављем о живљењу близу Реа", "Поглављем о побуђивању Човека да се врати да види своју кућу на Земљи", "Поглављем у Чињењу Душе савршеном" и "Поглављем о пловидби у Великом Сунчевом Чамцу Реа".[7]

2. Крај макрокосмоса

Као што се створени облик оног појединачног мора растворити, тако је и са универзумом:

"Када је спознато да после истека сто хиљада година циклус треба да се обнови, богови звани Лока бјуха, становници неба чулног задовољства, лутали су светом, распуштене косе и летели су на ветру, јецајући и бришући своје сузе својим рукама, и са одећом црвеном у великом нереду. И тако су они објавили следеће:

'Господо, после истека сто хиљада година циклус треба да се обнови; овај свет биће уништен; и моћни океан ће пресушити; и ова широка земља, и Сумеру, краљ планина, сагореће и биће уништени – до света Брахме уништење света ће се проширити. Стога, господо, гајите пријатељство; гајите саосећање, радост и свеједност; чекајте на своје мајке; чекајте на своје очеве; и поштујте своје старије међу сродницима'.

То се зове Кружни Метеж".[8]

Мајанска верзија краја света представљена је илустрацијом са последње странице Дрезденског Кодекса.[9] Овај древни рукопис бележи циклусе планета и из њих изводи прорачуне о огромним космичким циклусима. Змијски бројеви који се појављују при крају текста (тако названи зато што се у њима појављује симбол змије) представљају светске периоде од неких тридесет четири хиљаде година – нешто више од дванаест милиона дана – и они се бележе опет и опет. "У овим скоро незамисливим периодима, све мање јединице могу се сматрати као да на крају долазе до мање или више тачног завршетка. Од каквог је значаја неколико **score** година овамо или онамо у овој стварној вечности? Коначно, на последњој страни рукописа, насликана је Пропаст Света, за коју су највећи бројеви поплочали пут. Овде видимо кишну змију како се протеже преко неба, како бљује бујице воде. Огромне реке воде шикљају са Сунца и Месеца. Стара богиња, са тигровским чељустима и страшним изгледом, зловољна господарица поплава и провале облака, претура зделу небеских вода. Укрштене кости, симбол смрти, украшавају њену хаљу, а змија која се увија и грчи окруњује њену главу. Испод ње, са копљем окренутим надоле, симболом свеопштег уништења, црни бог претражује, а вриштећа сова бесни на његовој страшној глави. Овде је, доиста, осликана коначна свеобухватна катаклизма."[10]

[10] Ibid., p. 32,

[11] Приказ који следи заснован је на **Poetic Edda**, "Voluspa", 42 ff, (стихови су наведени из **Poetic Edda**, New York, 1923), i na **Prose Edda**, "Gylfaginning", LI (**Prose Edda**, New York, 1916, pp. 77-81).

Једна од најснажнијих представа појављује се у **Едама** древних Викинга. Один (Вотан) главар богова хтео је да сазна шта ће бити проклетство његово и његовог пантеона, а Мудра Жена, персонификација сâме Светске Мајке, прејасне Судбине, одговара му[11]:

Браћа ће се борити и сасећи један
другог,
А синови сестара осрамотиће род;
Тешко је на Земљи, са моћним блудом;
Време секире, време мача, штитови су
растављени,
Време ветра, време вука, пре него што
свет падне;
Нити ће икада људи штедети један
другог.

У земљи дивова, Јотунхајму, прекрасни, црвени петао кукурикаће; петао Златна Креста у Валхали; рђасто црвена птица у Паклу. Пас Гарм у пећини на литици, улазу у свет мртвих, отвориће своју огромну вилицу и урликаће. Земља ће се трести, стене и дрвеће биће расцепљени надвоје, море ће куљати на копно. Букагије свих оних чу-

довишта која су била сапета на почетку развалиће се: Вук Фенрис трчаће слободно, и доњом вилицом стругаће земљу, а горњом небо ("зинуо би он и више да има на шта"); ватра ће лизати из његових очију и ноздрва. Змија из космичког океана, која окружује свет, изаћи ће у огромној јарости и ићи ће поред вука земљом, бљујући отров, тако да ће попрскати сав ваздух и сву воду. Наглфар ће бити поринут (брод направљен од ноктију мртваца) и њиме ће се превозити дивови. Други брод ће пловити, а на њему они који настањују пакао. А људи од ватре напредоваће са југа.

Када стражар богова дуне у вриштаву трубу, синови ратници Одинови окупиће се за последњу битку. Из свих крајева ће богови, џинови, демони, патуљци и шумске виле дојахати на бојно поље. Светски Јасен, Игдрасил, протрешће се, и ништа ни на небу ни на земљи неће бити без страха.

Один ће поћи на вука, Тор ће поћи на змију, Тир на пса – најгору неман од свих – а Фреир на Сурта, човека од пламена. Тор ће посећи змију, одкорачити десет корака од тог места, и због избљуваног отрова пасти мртав на земљу. Одина ће вук прогутати, а онда ће Видар, јер седи одмах испод доње вилице, узети горњу вилицу вука у своју руку и ишчупати његову гушу. Локи ће посећи Хајмдалра и овај ће њега посећи. Сурт ће пустити ватру на земљу и спалиће цео свет.

Сунце постаје црно, земља тоне у море,
Вреле звезде у вртлогу падају с неба;
Жестоко шикља пара и животодајни
пламен,
Док ватра лиже до врха небеског.

Гарм урличе одвратно пред
Гнипахелиром,
Окови се кидају, и вук је слободан;
Много знам, и још више могу да видим,
О судби богова, моћних у борби.

"А кад (Исус) сјеђаше на гори Маслинској приступише к њему ученици насамо говорећи: кажи нам када ће то бити? И какав је знак твојега доласка и пошљетка вијека?

И одговарајући Исус рече им: чувајте се да вас ко не превари. Јер ће многи доћи у име моје говорећи: Ја сам Христос. И многе ће преварити. Чућете ратове и гласове о ратовима. Гледајте да се не уплашите; јер треба да то све буде. Али није још тада пошљетак. Јер ће устати народ на народ и царство на царство; и биће глади и помори, и земља ће се трести по свијету. А то је све почетак страдања. Тада ће вас предати на муке, и побиће вас, а сви ће народи омрзнути на вас имена мојега ради. И тада ће се многи саблазнити, и друг друга издаће, и омрзнуће друг на друга. И изићи ће многи лажни пророци и превариће многе. И што ће се безакоње умножити, охладњеће љубав многијех. Али који претрпи до краја благо њему. И проповједиће се ово јеванђеље о царству по свему свијету за свједочанство свијем народима. И тада ће доћи пошљедак.

Када дакле угледате мрзост опушћења, о којој говори пророк Данило, гдје стоји на месту светоме (који чита да разумије): Тада који буду у Јудеји нека бјеже у горе; и који буде на крову да не силази узети што му је у кући; И који буде у пољу да се не врати натраг да узме хаљине своје. А тешко труднима и дојилицама у те дане. Него се молите богу да не буде бјежан ваша у зиму ни у суботу; Јер ће бити невоља велика какова није била од постања свијета досад нити ће бити; И да се они дани не скрате, нико не би остао; али изабранијех ради скратиће се дани они.

Тада ако вам ко рече: ево овдје је Христос или ондје, не вјерујте. Јер ће изићи лажни Христоси и лажни пророци, и показаће знаке велике и чудеса да би преварили, ако буде могуће, и изабране. Ето вам казах напријед. Ако вам дакле реку: ево га у пустињи, не излазите; ево га у собама, не вјерујте. Јер како што муња излази од истока и показује се до запада, таки ће бити долазак сина човјечијега. Јер гдје је стрвина онамо ће се и орлови купити. И одмах ће по невољи дана тијех сунце помрчати, и мјесец своју свјетлост изгубити, и звијезде с неба спасти, и силе небеске покренути се. И тада ће се

[12] Матеј, 24: 3-36.

показати знак сина човјечијега на небу; и тада ће проплакати сва племена на земљи; и угледаће сина човјечијега гдје иде на облацима небескима са силом и славом великом. И послаће анђеле своје с великијем гласом трубнијем; и сабраће избране његове од четири вјетра, од краја до краја небеса... А о дану томе и о часу нико не зна, ни анђели небески, до отац мој сам."[12]

[Извор: Joseph Campbell: "Dissolutions", **The Hero with a Thousand Faces**, Princeton UP, Princeton, 1973, pp. 365-378]

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеусниħ

